رضوان السيّد

الجماعة والمجتمع والدولة

سُلطة الأيديولوجيا
في المجال السّياسي
العَربي الإسلامي

الناشر
دار الكتاب العربي

الجماعة والمجتمع والدولة

سُلطة الأيديولوجيا في المجال السّياسي العربي الإسلامي

تأليف

رضوان السّيّد

الناشر

دار الكتاب العربي

الجماعة والمجتمع والدولة
الطبعة الثانية
2007-1428
ISBN: 9953-27-309-X

Dar Al Kitab Al Arabi دار الكتاب العربي
P.O.Box 11–5769 ص. ب.
Beirut 1107 2200 Lebanon بيروت، 2200 1107 لبنان
Tel (961 1) 800811-862905 هاتف
Fax (961 1) 805478 فاكس
E-mail daralkitab@idm.net.lb بريد إلكتروني
Our Web site dar-alkitab-alarabi.com موقعنا على الوب
academiainternational.com

إلى أخي
عدنان (١٩٥٣ - ١٩٧٥)
في الذكرى الثانية والعشرين
لاستشهاده (١٩ نيسان ١٩٧٥)
رضوان

ثبت المحتويات

* * *

في مسألة التاريخ والتاريخ الثقافي

I

تتجدَّدُ الدعوةُ لدى المؤرخين العرب لإعادة كتابة التاريخ العربي، بعد أن تراجع الاهتمامُ بذلك لسنوات. ومع أنَّ الداعين ـ أشخاصاً ومؤسسات ـ لا يعلّلون هذا التوجه تعليلاً واضحاً؛ فإنَّ المفهومَ أنَّ دعواتهم لا تتصل بأسبابٍ منهجيةٍ، بل بدأت في الخمسينات استجابةً لمنازع وطموحات القوميين والأنظمة الوطنية البازغة، وتتجدَّدُ اليوم مُضافاً إليها همُّ الهوية والأصالة والخصوصية والإسلام. والواقعُ أنَّ العقدين الأخيرين من السنين شهدا تفاقُمَ مسألة الهوية لدى الإسلاميين والقوميين على حدٍّ سواء. ولذا فإنَّ هناك اتفاقاً ضمنياً لدى الطرفين حول ضرورات الكتابة التاريخية الجديدة. لكنهم اختلفوا وسيختلفون بالتأكيد عندما يتجاوزُ الأمر الدعوةَ إلى التنفيذ. فقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة دراساتٍ تاريخيةً يحددها التوجُّه القوميُّ أو الإسلامي؛ فبرزت خلافاتٌ واضحةٌ حول «صورة» التاريخ وهويته أو الهوية الغالبة للجماعات التي شاركت في صنعه. والواقعُ أنه ما دامت تلك الدراساتُ قد كُتبتْ في حقبة الدولة الوطنية أو القومية؛ فلا شكَّ أنَّ موطن الصراع أو الخلاف الرئيسي كان ويكون: **الأمة والدولة**، وتفاوتاتهما، وصراعاتهما، ومكوِّناتهما، و«مهماتهما» التاريخية، ووظائفهما، وعلائقهما بالخارج،

ومفاهيمهما المتغيّرة في التاريخ الحديث والمعاصر للعرب والمسلمين. ويبدو الجميعُ اليومَ مُعْرِضين -وفي المجال العربي بالذات- عن الدولة العربية القائمة التي ينعتُونها **بالدولة القُطرية**. لكنّ مَثَلاً ضربه أحدُ المعلّقين في صحيفةٍ يوميةٍ يوضّح أنّ الدولة **الملعونة** هذه تركت آثاراً عميقةً في وعي المواطنين وإدراكهم لهويتهم. قال المعلّق إنه لو أنّ مصرياً سُئل قبل خمسين أو ستين عاماً عن هويته لخطر بباله أن يذكر أولاً انتماءَهُ الديني ثم وطنه، أمّا اليوم فإنه سيُجيبُ حكماً وبدون ترددٍ على السؤال ذاته بأنه مصري. وربما كان الأمر على النحو نفسه في سائر البلاد العربية. بيد أنّ الإسلاميين والقوميين على حدٍّ سواء يتوافقون اليوم على المعنى الوحدوي **للأمة**، وإن لم يكن لها المعنى أو الظلال الدينية لدى القوميين مثلما هو الحالُ لدى الإسلاميين. وفي الوقت الذي أضاعت فيه العروبةُ كثيراً من أسباب قوتها **السياسية**؛ فإنَّ قوتها أو جاذبيتها الثقافية لم تضعُف، بل إنّها على العكس من ذلك ازدادت استتباباً ليس للتمايُز عن الإسلامية الصاعدة وحسب، بل وفيما يشبه أن يكون حالةً من «التسامي» المستمر عن القُطري، والإصغاء في الوقت نفسه لهموم العصر، وفي مقدمتها الهوية والانتماء. وليست لدى المثقّف العربيّ مشكلةٌ في اعتبار نفسه **عربياً إسلامياً**؛ بشرط أن يتلازَمَ الوصفان أو تتلازم السِّمتان. ذلك أنه في الوقت الذي كسِبَ فيه الإسلامُ أُناساً يتحدّثون باسمه باستمرار؛ فإنه خَسِرَ -بتحويله من ثقافةٍ تاريخيةٍ كبرى إلى أيديولوجيا سياسية أو مذهب سياسي مُحدَّد المعالم- فريقاً كبيراً من المثقَّفين الذين يختلفون مع الحزبيّين الإسلاميين حول توجهاتهم السياسية الإسلامية. ولذا فإنَّ الإطلاق «العربيَّ الإسلاميَّ» يُخرجُ الإسلامَ في نظر المثقَّف من الأيديولوجي إلى الثقافي، ويعيد أمر الانتماء إلى نصابه الصحيح الجامع بين التاريخي والرمزي والثقافي، دونما إلغاءٍ لكلِّ الأنساق الفرعية لصالح السياسي/ الأيديولوجي.

لقد خُضْتُ في هذه التأملية حول هموم وتوجُّهات المثقَّف العربي، لكشف الثقافي والتاريخي في وعيه الحديث والمعاصر. فهو بسببٍ من هذا الوعي مُقبلٌ منذ قرنٍ ونصفٍ على كتابة تاريخه وإعادة كتابته ومحاورته أو

منازعته، فلا ينبغي أن تَصْرِفَنا الدعواتُ إلى كتابة التاريخ أو إعادة كتابته اليوم، عن حقيقة أنَّ المثقَّف العربيَّ قام بذلك فعلاً منذ زمنٍ وهو مستمرٌّ في القيام بذلك بجدٍّ ونشاطٍ رغم تصاعُدِ شكواه، ووجوه الإحباط التي يقول إنه يتعرضُ لها أو تتعرض لها **أمته**.

عرفت الكتابةُ التاريخيةُ العربية ثلاثة أجيال من كُتّاب التاريخ العربي والإسلامي. ونعيشُ اليوم حقبةَ الجيلِ الرابع الذي يكادُ ينقطعُ بحكم ثقافته المستجدّة، ومتغيّرات زمانه، والثورة في ميادين العلوم الاجتماعية، عن مؤرخي الجيلين الأول والثاني وما أنجزوه أو قصّروا فيه. غلبت على الجيل الأول، جيل عبد الحميد العبّادي، وحسن إبراهيم حسن، وعبد الرحمن الرافعي، وحسن حسني عبد الوهاب، وأسد رستم، الكتابةُ في التاريخ السياسي لأمتنا وبلداننا قديماً وحديثاً؛ ليس لأنَّ الكتابة السياسية أقلّ مشقّةً من الناحيتين المفهومية والتقنية وحسب؛ بل ولأنَّ الهمَّ السياسيّ كان وما يَزالُ الهمَّ الرئيسيَّ لدى النُّخَب المثقَّفة في الوطن العربي. أمّا الجيلُ الثاني، جيلُ قسطنطين زريق، ونقولا زيادة، وصالح أحمَد العلي، وعبد العزيز الدوري، ومحمد المنوني، فقد توسَّعت لديه آفاق الكتابة التاريخية فخاض في الاجتماعي والاقتصادي. وأطلَّ رجالات الجيل الثالث (من مثل: العروي، وإحسان عباس، وهشام جعيط، والجابري، وعلي أومليل) في الستينات والسبعينات على الثقافي والرمزي والأسطوري والأيديولوجي. كانت مشكلاتُ الجيلين الأول والثاني من محترفي الكتابة التاريخية مشكلاتٍ تقنيةً ومعرفية. أما الجيلُ الثالث فقد توافرت له المعرفيات والتقنيات؛ لكنه تصدّى لمسألة **المرجعية** التي لم يجد لها حلّاً ناجعاً فتركت تأثيراتها على وعيه وطرائقه الكتابية وعلائقه بالثقافي والعالمي. فالجيل الثالث هذا هو الذي انتشرت في أوساطه دعواتُ إعادة كتابة التاريخ، واهتمّ لقضايا الهوية، والقضايا المفهومية والأيديولوجية. وقد ورثها الجيل الرابع لتُصبح لدى الجادّين والجادّات منهم الشغل الشاغل المسيطر، وبأشكالٍ وتصوراتٍ ما خطرت للأولين ببال.

II

ما أُحاولُ القيامَ به في كتابي هذا هو نوعٌ أو شكلٌ من أشكال التاريخ الثقافي. وقد بدأتُهُ عام 1984 في كتابي: «الأمة والجماعة والسلطة» عندما ركّزتُ على ما سميته: المفاهيم/ المفاتيح في الفكر السياسي الإسلامي مثل الوحدة والجماعة والأمة والسلطة، والمركز والأطراف، واليمانية والقيسية.. إلخ، وهي أفكارٌ ورؤى واتجاهات كانت تكتسب قوتها في مجالنا الوسيط من خلال التحول إلى **أفكار سائدة** أو أيديولوجيات أو قوى سياسية واجتماعية. وقد تابعتُ الاهتمام نفسه في دراستي الاستطلاعية الصادرة عام 1987 بعنوان: «**الإسلام المُعاصر**»، وعلى الخصوص في دراستي الأخيرة هذا العام (1997): «**سياسيات الإسلام المعاصر**». ومع أنني عملتُ منذ البداية في مجال فحص «المنظومات» (وسأعود للحديث عن ذلك فيما بعد)؛ فقد اتّضح لي منذ انصرافي لتحقيق الحكاية الرمزية العربية: **الأسد والغوّاص** (1977-1978) أنّ التاريخ الثقافي (أو تاريخ الفكر) لا يمكن التصدّي له إلاّ من مدخل النقد الأيديولوجي؛ سواءٌ اعتبرنا الأيديولوجيا كما اعتبرها كارل ماركس أفكاراً وتصوراتٍ طَبَقية، أو اعتبرنا ـ كما هو الشأن لدى ماكس ڤيبر وغادامر وبتلهايم وشيلز ـ أنّ لها وجوداً منظومياً مستقلاً ومتكاملاً، يتعدّى الحدودَ الطبقية ثقافياً واجتماعياً. وكان ألفرد فون كريمر قد بدأ بالتاريخ الثقافي للإسلام في كتابه الصادر عام 1889 بعنوان: «**الأفكار السائدة في الإسلام**». وما عنى بذلك أفكار وعقائد الأكثرية الإسلامية (السُّنّية)؛ بدليل أنه عالج عقائد وأفكار التيارات الدينية والثقافية الأُخرى من خلال تلخيص وشرح كتاب **المِلَل والنِّحَل** للشهرستاني؛ بل عنى فيما يبدو «مجموعَ» الأفكار المتداوَلة في العصور الوسطى الإسلامية لدى الفِرَق الإسلامية المختلفة. وذاك **العرض** الهرمنوطيقي نفسه كان يمكن اعتباره نقداً أيديولوجياً لولا أنّ مصادر المؤلف عرضت تلك الرؤى متشذِّرةً مبتَسرةً كما يعرضُ الخصومُ آراءَ بعضهم بعضاً بقصد تأكيد اللامعقولية والإلزام. وقد أتاحت لنا المائة عام الأخيرة معرفياً

ومنهجياً عدداً كبيراً من المصادر للثقافة الإسلامية الوسيطة (ما كانت في أكثرها متاحةً لكريمر)، كما أنَّ تطور الدراسات التاريخية، ودراسات نقد النص، وقضايا العلوم الاجتماعية؛ كُلُّ ذلك رَاكَمَ لدى جيلنا (الجيل الرابع من العاملين في مجال الدراسات التاريخية) خبراتٍ طرائقيةً وتقنيةً ونقديةً هائلةً ومتنوعةً، تُتيح لنا البدءَ في كتابة التاريخ المفهومي والأيديولوجي لثقافتنا الوسيطة. وهو التاريخ الذي يقرأُ المفاهيم والتوجهات والأفكار السائدة والهامشية أو المُعارِضة، ويتصدّى لعرض الأيديولوجيات الكامنة وراء التصرفات والأعمال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية/ الأخلاقية. وإذا كانت هذه دعواه؛ فإنّ وظائفه لا تقلُّ عن ذلك ضخامةً وأهمية: **العرض الكاشف** من أجل الفهم وتقدير الوظيفة والدور، وطرائق العمل والاشتغال. **والعرض الناقد**، بمعنى التحليل والمقارنة، والوضع في السياق، ومحاكمة الفكرة أو الرؤية استناداً إلى المرجع الأيديولوجي الذي تزعُمُ الاستنادَ إليه. **والعرض المحرِّر**، بمعنى الاستيعاب والتجاوُز عن طريق التحدد في الزمان والمكان؛ فلا ينبغي أن ننسى أنّ ما نعرضُهُ ماضٍ انقضى أكثره وانتهى وإن بقيت عناوينُهُ ورموزُهُ، وأنّ ما تحوّلَ منه إلى تاريخٍ باقٍ ومؤثّر في الوعي واللاوعي ضئيلٌ إذا قورن بما كان عليه في بيئاته الأُولى. وهو إن كان كذلك (ذو تأثيرٍ واعٍ) فلا شكَّ أنه اتّخذ صِيَغاً وأشكالاً ومضامين جديدة أو مُعاصرة، قد لا تتجاوزُ علائقها بالقديم العنوان الرمزيَّ الباقي.

كان أحمد أمين أول من بدأ الكتابةَ في التاريخ الثقافي في المجال العربي الإسلامي. وأحسبُ أنّ كتابه «ضحى الإسلام» كان الأكثر موافقةً لما يُعتبر اليوم تاريخاً ثقافياً. ولا شكَّ أنّ عمله أكثر تقدماً من عمل ألفرد فون كريمر، لاطّلاعه على مصادر أكثر، ولمعرفته لدراسات المستشرقين في الثلث الأول من القرن العشرين! بيد أنَّ رؤى أحمد أمين الثقافية كانت رؤىً إصلاحيةً تنويرية. ويعني ذلك أنه سلك إزاء الموروث الثقافي مسلكاً انتقائياً مُتتبِّعاً ما اعتبره مقبولاً من ناحية المنطق والتأمل العقلي؛ وهكذا فقد أكثر من إصدار الأحكام القيمية التي لم يَنْجُ من مثلها آخرون كتبوا في التاريخ الثقافي

بعد أكثر من خمسين عاماً. ويبقى لأحمد أمين أنه درس القضايا الفكرية والثقافية (بل والسياسية) باعتبارها منظومات متكاملة؛ وهو ما صار بعده تقليداً علمياً تابعه فيه الكثيرون من رجالات الجيل الثالث وإن اختلفت مناهجهم، وتباينت أهدافهم.

لقد سبق أن قلتُ إنّ هناك أمرين أدركتُهما أواخر السبعينات فيما يتعلق بتاريخنا الثقافي: **أولهما** أنّ هذا التاريخ ـ كسائر تواريخ الحضارات والأُمَم ـ هو تراكُمٌ وصيرورةٌ مستمرة. ولذا فإنّ التعرف على «روحه» العامّ أو نسيجه الداخلي لا يفيد فيه في شيءٍ سؤال الأصول والأصالة؛ بل لا بُدَّ من الاتجاه للقرن الثاني وما بعد حيث تتوافر المصادر، ونستطيع أن نقرأ المنظومات والمؤسَّسات قراءةً تحليليةً دقيقةً توصلُنا إلى فهمٍ واستيعاب، وقد تكشف لنا عن بعض الأصول والمصادر. أمّا البدءُ دائماً من القرن السادس الميلادي بحجة التعرف على أصول الإسلام من أجل فهمه اليوم أو في حقبته الوسيطة، أو اكتشاف خدائع الأرثوذكسيات وأوهامها؛ فهو أمرٌ لا طائلَ تحته إلاّ لدى الذين يعتبرون الإسلام أو حضارته «جوهراً ثابتاً» تتوالى عليها وعليه الدهور دون أن تُغيِّر منهما شيئاً. **وثاني** هذين الأمرين أنّ أي تأمُّلٍ لثقافتنا التاريخية في أحوال حركيتها وصيرورتها يفرض مدخَلَ **النقد الأيديولوجي** لذاك الموروث. ولستُ هنا في مجال مناقشة ما هو الدين، وما علاقتُهُ بالثقافة، ومتى يتحول إلى أيديولوجيا؟! لكنْ ما يمكن قولُهُ بإيجاز إنّ كل تفسيرٍ للقرآن أو استصحابٍ للسنن، يتخذ في الواقع طابعاً أيديولوجياً، ويمكن دراستُه باعتباره كذلك عند تمأسس الدين أو تجلّيه في حزبٍ أو جماعةٍ سياسيةٍ أو أيديولوجية دوغمائية العقائد والسلوك؛ سواءٌ أكانت تلك الجماعة في السلطة أو خارجها؛ بل وفي الحالات التي لا تملك فيها جماعةٌ ما برنامجاً أو اهتماماً سياسياً. على أن الأيديولوجيا وإن تكن في كثير من الحالات شكلاً من أشكال تجلّي الوعي الديني في المجال العام أو الخاصّ ـ لكنها لا تقتصر على ذلك؛ فقد يكون هناك تطابُقٌ بين الظروف أو المصالح من جهة، والوعي بها وتجليات ذلك الوعي من جهةٍ ثانية. كما أنّ البحث قد يصل إلى نتيجةٍ

مؤدّاها أنه لا علاقة لأيديولوجيا معينة ـ وإن في العصور الوسطى ـ بالدين أو بعض عقائده وشعائره ورموزه. وفي الحالات كلّها فإنّ الضروريَّ لأغراض الدراسة وإمكانها، ولأغراض الاستيعاب والتجاوز قراءة ذلك كلّه قراءةً نقديةً مميَّزة وفاهمة في النصوص والمنظومات أولاً، وفي السياقات ثانياً؛ علماً بأنّ النصوص والمنظومات ثم السياقات لا تنفصل أو تنقسم إلاّ لأغراض الدراسة.

إنّ هذا الحديث المنهجيّ عن التاريخ والتاريخ الثقافي، المتّصل اتصالاً وثيقاً بعددٍ من المفاهيم الأساسية حول التاريخ ومعناه، وطرائق كتابته، يطرح مسألة المرجعية أو بيئة الاحتكام. وهي المشكلة التي بدأت تُشغل الجيل الثالث من محترفي المؤرخين العرب. وإلى هذه المشكلة أو الإشكالية تعودُ إلى حدٍّ كبير الطروحات القائلة بإعادة كتابة التاريخ، ونقد مقاربات المستشرقين للتاريخ والنصوص والإسلام والعروبة.. إلخ. والواقع أنّ هذه المسألة الخطيرة ليست سهلة المُقاربة فضلاً عن أن تكون ممكنة الحلّ. فقد تضخّمت عبر أربعة عقودٍ من الهجمات التي لا تطرحُ بدائل، بل ولا تسأل السؤال المناسب في الأصل. فالذين يدعون إلى إعادة كتابة التاريخ لدوافع قومية، يعلمون أنَّ يوليوس ڤلهاوزن، رائد دارسي التاريخ الإسلامي، قرأ تاريخ الدولة العربية المبكّر قراءةً قومية (عرب/ عجم) أفادوا هم منها وما يزالون. والذين يريدون قراءة تاريخ الأمة قراءةً إسلاميةً ينطلقون من منطلقاتٍ كلّها غربي أو استشراقي حول مفهوم الأمة أو الوحي أو علاقة الدين بالدولة أو الموقف من المتغيرات المُعاصرة. على أنّ عدم وصول دُعاة الخصوصية والأصالة والتاريخ الخاصّ إلى حلولٍ للمشكلات لا ينفي مشروعية الطرح الناقد والمُراجع، مع ملاحظة أنَّ المناهج البحثية والمفهومية الغربية في التاريخ والاجتماع تظلُّ الخَصْمَ والحَكَم، وفي أُمورٍ وقضايا أخطر من ذلك بكثير لاتّصالها ببراديغمات تأسيسية حول المجتمع والتنظيم السياسي والدين طبائعَ ومسالكَ؛ من مثل الطبيعة الانقسامية لمجتمعاتنا، والعلائق العدوانية أو السلبية بينها وبين السلطة، وحساسياتها (الدينية) وليس (وعيها) الديني؛ وأخيراً وليس آخراً مسألة الموضوعية في العلوم الإنسانية وأصولها

الشائكة والمعقّدة؛ والعزاءُ (إن يكن في ذلك عزاء!) أنّ تلك المناهج التاريخية والاجتماعية تختلف وتتصارعُ ويقرأُ بعضُها بعضاً قراءةً أو قراءاتٍ نقديةً يمكنُ الإفادةُ منها في تحسين مقارباتنا لتاريخنا والتدقيق فيها. والمرجوّ عن طريق تكرار المحاولات الجادّة، ذات الوعي النقدي لدى أجيال الدارسين العرب والمسلمين، أن تتطور لدينا بالخبرة والتراكم مقارباتٌ وطرائق وأدواتٌ أكثر دقةً وأقرب إلى (الصحّة) تتقدم فيها المعرفةُ والحساسيةُ النقدية على ما عداهما. على أنّ ذلك كلَّه إن حدثَ في المستقبل، فلن يكونَ الهدفُ من ورائه الوصول إلى يقينٍ غير متعقَّلٍ في البحوث التاريخية، كما لن يكونَ الهدفُ من ورائه الوصول إلى طرائق عربية أو إسلامية خاصّة لكتابة التاريخ. فثقافتُنا التاريخية ثقافةٌ عالميةٌ، ظهرت في هذا العالم، ومرت بالمراحل التي مرت بها الثقافاتُ الكبرى، ونحن اليوم جزءٌ من هذا العالَم وفيه ولسنا خارجه. وفي الوقت الذي تتجه فيه البحوث التاريخية والحضارية لاعتبار التنوع غِنىً ومجالاً للإبداع الإنساني، تتجه أيضاً للتأكيد على الترابط والتساند والتواصُل بين الحضارات والثقافات والأُمَم، ليس اليوم فحسْب، بل ومنذ آلاف السنين والتمايُزُ بين مذاهب دارسي الحضارات المعاصرين ينصبُّ على استنتاج: هل كان هناك «تاريخٌ عالميٌ» وحسْب، أم أنه كان هناك ومنذ ثمانية قرون «نظامٌ عالميٌ» أيضاً؟! فالتنوعاتُ أنساقٌ فرعيةٌ على النَّسَق العالميّ العامّ، والمناهج والمقاربات لدراستها ودراسته تطورت في أوروبا وأمريكا خلال القرنين الماضيين؛ بيد أنّ **التواصُل والمشاركة** الفعّالة في الفعل **الحضاري والدراسي** على المستوى العالمي، هما الطريقتان الأكثر جدوى لمُواجهةٍ تاريخيةٍ لمسألة السلطة والمرجعية في الأُطروحات السياسية والاقتصادية والثقافية على حدٍّ سواء.

III

بدأتُ بكتابة دراسات المدخل الأيديولوجي هذه عام 1985، وأقدمُها الفصل الثاني من هذا الكتاب بعنوان: «**الخلافة والمُلْك**: دراسةٌ في الرؤية

الأُموية للسلطة». وقد نُشِرَ بعضُها في مجلّة **الأبحاث** بالجامعة الأميركية ببيروت، ومجلّة **الاجتهاد** الفصلية التي أُصدرُها ببيروت مع الأستاذ الفضل شلق، ومجلّة **دراسات** الصادرة عن الجامعة الأردنية، ومجلة **الدراسات الإسلامية** الصادرة عن المعهد العالي للدراسات الإسلامية ببيروت. كما نُشِرَ بعضُها الآخَر في كُتُب عن أعمال المؤتمرات بمصر والأردنّ ولبنان والمغرب، وقد أعدْتُ كتابة بعضها مراتٍ أو أدخلْتُ تعديلاتٍ كبيرةً عليها بالعودة إلى مصادر ما كنتُ قد عرفتُها أثناء الكتابة. وعمدْتُ عام 1994 إلى حذف ستة بحوثٍ منها إمّا لغَلَبَة الطابع التقني عليها أو لأنني رأيتُ أنها أقرب إلى التحليل الفقهي، فلا تتفق والخطّة التي تبلورت في ذهني لهذه الدراسة أو الدراسات.

أولُ بحوث هذا الكتاب بعنوان «رؤية الخلافة وبنية الدولة»، بحثٌ استطلاعيٌ يبدأُ بموادّ ونصوص دُوّنت في القرن الثاني الهجري حول البيئات الثقافية والسياسية التي سادت القرن الأول؛ وعلى رأسها مقولة الإمام علي في ضرورة السلطة ووظائفها، وأفكار النُّخَب الإسلامية الجديدة حول الدولة والسلطة والسلطان، والعلاقة بالعالم. أمّا بقيةُ البحث فتتعلّقُ ببنية الدولة في ضوء الرؤى والأيديولوجيات المتكوّنة عن الخلافة في القرنين الأولين للهجرة. وقد كان هدفُ البحث اختبار مدى التلاؤم بين رؤية الخلافة، وما تبلور في القرون بين الثاني والخامس كمؤسَّساتٍ للدولة من وجهة نظر تحليل النظم والمنظومات، والنقد الأيديولوجي. وقد تبيَّنَ بالدراسة أنَّ خطابَ المؤسَّسة أو منطقَها استقلَّ عن الخطاب الأيديولوجي منذ القرن الثالث؛ لكنه ما استطاع تطويعَهُ، كما أنه لم يستطع أن يُنتجَ خطاباً مضاداً متماسِكاً، فاستمرّ ذلك الخُلْفُ بين خطاب المثال «التاريخي»، ومنطق المؤسَّسة إلى نهايات المرحلة الكلاسيكية من عهود الدولة الإسلامية، وهذا ما يُلقي ضوءاً على الأيديولوجيا فيما يتصل بقوتها وفعاليتها، وحدود تلك الفعالية في الوقت نفسه.

وحاولتُ في الفصل الثاني: «الخلافة والمُلْك: دراسةٌ في الرؤية الأُموية للسلطة» أن أقرأ خطابين أيديولوجيين مُتواجِهَين: خطاب الخلافة الشوروية لدى المُعارضين، وخطاب السلطة في العهد الأموي. وكان من حُسْن الطالع أنّ بعض رسائل عبد الحميد الكاتب (اللسان الأيديولوجي للعهد الأُموي الثاني) وصلتْ إلينا بما يعنيه ذلك من إمكان التعرف على خطاب السلطة من مصادره الأصلية. وقد توصَّلْتُ في البحث إلى أنّ البيئات الاجتماعية والسياسية الحاملة للخطاب السلطوي هي التي اهتزَّتْ وليس ذاك الخطاب؛ بدليل أنّ الخطاب العبّاسيّ الذي انتصر لا يختلف جوهرياً عن خطاب العهد المهزوم.

وجاء الفصل الرابع بعنوان: «محمد النفس الزكية: دعوتُهُ وكتابتُهُ في السِّيَر» ليعرض خطاباً أيديولوجياً حاول التصدّي للأُمويين والعباسيين على السواء بخطابٍ جامعٍ بين أجزاء من الخطاب الشوروي، وأجزاء من الخطاب القُدْسي المهدوي الهاشمي. بيد أنّ افتقار الخطاب إلى التماسُك، وانعزال البيئة الحجازية التي بدأ فيها تمرد النفس الزكية، كلا الأمرين حال دون نجاح تلك الدعوة.

وعدتُ في الفصلين الخامس والسادس إلى موضوعٍ شديد الحساسية كنتُ قد عالجتُهُ جزئياً من حيث المفهوم في كتابي الأول: «الأمة والجماعة والسلطة»؛ هو موضوعُ «أهل السنة والجماعة». فالاتجاهُ السائد لدى أهل السنة أنهم **الجماعةُ** والأصل في مواجهة الفِرَق والشرازم. وربما صاروا كذلك بعد القرن الخامس الهجري؛ أمّا في القرنين الثاني والثالث فإنّ الخطابات الأيديولوجية التي تعرضُها المصادر تُبرزُهم باعتبارهم «أهل السنة» أولاً، ثم «أهل السنة والجماعة». وقد عرضْتُ لدور علماء الشام في بلورة بعض المفاهيم التي تبنّاها أهل السنة فيما بعد. كما قرأتُ أيديولوجيتهم الأُولى عبر «بياناتهم» العقدية في القرنين الثاني والثالث، توصلاً لفحص طرائق تكونهم العقدي، وفهم عوامل تحولهم إلى «السواد الأعظم» عقدياً واجتماعياً.

أما الفصلُ الثالث عن «كاتب الديوان» فقد أبقيتُهُ ثالثاً بسبب الإسهام البارز لعبد الحميد الكاتب وابن المقفّع من الناحية التاريخية فيه. لكنه يتعلّق في الحقيقة بالبنية المتكوّنة والمتبلورة للسلطة كمؤسَّسة في القرن الثالث الهجري. وقد بيَّنْتُ «سوء الفهم» الحاصل لدى الكُتّاب الإداريين الأوائل نتيجة نموذجي عبد الحميد وابن المقفّع اللذين يصوّران نفسيهما ووضعيهما باعتبارهما شريكين سياسيَّين في السلطة ما داما يدوّنان عالَمها الأيديولوجي وليس نظامَهَا الإداري وحسْب. بيد أنَّ الكاتب الديوانيّ المتحوّل في ظلّ هذين النموذَجين إلى **مثقّف** صاحب **مشروع** تلقّى ضرباتٍ متتاليةً منذ ابن المقفّع وأبي سَلَمة الخلّال ويعقوب بن داود وحتّى البرامكة، مما اضطرّه إلى اللجوء لنموذجٍ آخَر هو نموذج **التدبير** أو كاتب الديوان في العهد الساساني. ثم ظهرت الدولةُ السلطانية التي تضع تمييزاً حادًّا بين أهل السيف (= أهل السلطة)، وأهل القَلَم؛ فصارت الوزارةُ (رئاسة الإدارة) أسمى ما يطمحُ إليه الكاتبُ، الذي راح يعزّي جانب المثقّف فيه بالحكايات على ألسنة الحيوانات، ومرايا الأُمراء، ونصائح المُلُوك، التي تُصوِّرُهُ باعتباره «عقل السلطة» الباطن، بينما السلطانُ هو «جسد السلطة» الظاهر!

ويشكّل الفصلان السابع والثامن عودةً إلى الماوردي الذي كنتُ قد بدأتُ بدراسة نصوصه ونشرها عام 1979. فقد درسْتُ في فصلٍ طويلٍ هنا (هو السابع) رؤيته الاجتماعية؛ تلك التي توضّح أفهام مثقّفٍ كبيرٍ في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، عرف التجربة التاريخية الإسلامية جيداً، واستوعب وتمثّل الموروث الحضاري المترجَم عن اليونان والفرس والهنود، وحاول في ضوء ثقافته وخبرته أن يقرأ الاجتماع الإسلاميّ في عصره. أما الفصل الثامن فقد قارنْتُ فيه بين نصَّين عن **المدينة الإسلامية**، أحدهما للماوردي، والآخر لابن خلدون. وقد توصّلْتُ بعد تحليلٍ مستقصٍ للمنظومة الفكرية التي تحكم رؤية كلٍّ منهما إلى نتائج تشير إلى تفاوتٍ ظاهرٍ بين ثقافتيهما من جهةٍ، والتجربة المدينية الإسلامية من جهة ثانية. فقد كانت لدى

كلٌّ منهما (وبخاصةٍ ابن خلدون) فرضية مسبقة ذات أصول فلسفية كلاسيكية، حالت دون رؤيةٍ واقعيةٍ واسعة للتجربة المدينية الإسلامية.

أما الفصل الأخير بعنوان: «الدين والدولة: إشكاليات الوعي التاريخي» فهو محاولةٌ استطلاعيةٌ كُتبتْ صياغتُها الأُولى عام 1986، وعدَّلتُها عام 1991، وكدْتُ أحذفُها من الكتاب ضمن ما حذفْتُ من بحوث عام 1994. وكان سبب تردّدي الخشية من التسرُّع، وأن أكونَ قد طرحْتُ على النصوص الكلاسيكية سؤالاً مُعاصراً شائكاً يُفضي استنطاقُها بشأنه إلى صمتٍ أو إجاباتٍ غير مُلائمة. وإذا كنتُ قد نشرتُها في النهاية؛ فليس لأنّ نتائج استطلاع النصوص كانت مُرضية؛ بل لكي أُشاركَ القرّاء والمهتمين في مُتابعة هذه الإشكالية التي تشغل الأذهان في مجالنا الحضاري منذ عدة عقود.

تأخّر نشر هذا الكتاب بالصيغة التي استقرّ عليها بين العامين 1989 و 1994 زُهاء الثلاث سنوات. ولقد كان عملاً مُضنياً وسَفَراً شاقًّا خالَطَهُ تردُّدٌ كثيرٌ، ومُراجعاتٌ وتعديلاتٌ مستمرّة؛ التماساً للدقّة، وأمانةً للمصادر، وللهمّ الثقافي الكبير، والمسؤولية المُلْقاة على عواتقنا تجاه أمتنا وثقافتها وصيرورتها. فعسى أن تأتي النتائج بقدْر الجَهد، وبقدْر الدعوى؛ ذلك أنّ العمل الكتابيَّ إنما يتجه من التشكل إلى الصيرورة حسب تلقّي القراء له.

وبالله التوفيق

الفصل الأول

رؤية الخلافة
وبنية الدولة في الإسلام

«إنَّ الأمر ما ائتُمِر فيه،
أمّا المُلْك فهو ما غُلِبَ عليه بالسيف»

أبو موسى الأشعري

I ـ **السلطة ـ الرؤية والمشروعية**: تَرِدُ في القرآن الكريم عدةُ مفرداتٍ فهمها المسلمون الأوائل ـ فيما يبدو ـ باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم ومشروعيتهم في ظلّ الرسالة النبوية الجديدة. والمفرداتُ المعنيةُ هنا هي: **الإظهار، والتمكين، والاستخلاف، والتوريث، والوعد**.

1 ـ أمّا مفرد **الإظهار** فيرد في القرآن الكريم بمعنى النُصْرة والغلبة على ما عداه. وهو يتكرر ثلاث مراتٍ بالصيغة نفسها (في سُوَر: التوبة/ 33، والفتح/ 28، والصفّ/ 9): ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ **لِيُظهره** على الدين كلِّه...﴾. وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنهم سيسيطرون على الأرض التي بأيدي أتباع الديانات السابقة، كما أنّ دينهم سيعلو ويظهر على الديانات الأخرى. ففي كلمةٍ ـ يقال ـ أنّ عمر بن الخطّاب استحثَّ بها العربَ على اللّحاق بالمثنّى بن حارثة الشيباني لقتال الفرس بالسواد؛ يقول عمر[1]: «سيروا في الأرض التي وعدكم الله أن يورثكموها في الكتاب؛ فإنه قال: **لِيُظهره** على الدين كلّه..». وعندما أراد قُتيبةُ بنُ مسلم الباهلي والي خراسان (عام 96 هـ/ 714 م) أن يُقنع المقاتلين الغازين معه بمشروعية مقاتلة الترك قال لهم[2]: «إنّ الله أحلّكم هذا المحلّ ليُعزَّ دينَهُ، ويذُبَّ بكم عن الحُرُمات... ووعد نبيَّهُ ﷺ النصر بحديثٍ صادقٍ، وكتابٍ ناطقٍ؛ فقال: هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ **لِيُظهره** على الدين كله ولو كره المشركون».

2 ـ ويرد مفردُ **الوعد** بصيغٍ مختلفةٍ مراتٍ كثيرةً في القرآن[3]. وما يعنينا

---

(1) تاريخ الطبري 2160/1.

(2) تاريخ الطبري 1179/2.

(3) قارن بمحمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 753-755.

هنا الآيةُ التي تقول[1]: ﴿**وعد الله** الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنَّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم. وليمكّننَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم. وليبدّلنّهم من بعد خوفهم أَمْناً؛ يعبدونني لا يشركون بي شيئاً...﴾. ويفسّر الطبريُّ (310 هـ/ 922 م) ذلك في رواياتٍ عن الصحابة والتابعين بأنّ معناه[2]: «ليورثنَّهم أرض المشركين من العرب والعجم فيجعلهم ملوكها وساستها كما فعل بمن قَبْلَهم ذلك».

3 ـ ويردُ مفردُ **التمكين** مراتٍ فيما يتصل بالأمم السالفة، وبأهل مكّة. ويهمُّنا هنا ما ورد في الآية السالفة الذكر[3]: ﴿**وليمكّننَّ** لهم دينهم الذي ارتضى لهم...﴾.

4 ـ ويردُ مفردُ **التوريث** مراتٍ كثيرةً في القرآن أيضاً[4]. وهو يرتبط في عددٍ من الآيات بالاستخلاف. كما يرتبط في آياتٍ وأحاديث بالوعد والإظهار؛ من مثل الكلمة المنسوبة لعمر بن الخطّاب، والتي سَلَف ذكرها؛ فقد جاء فيها[5]: «سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن **يُورثكُموها**.. والله مُظْهِرٌ دينه، ومُعِزٌّ ناصره، ومُوَلٍّ أهله مواريث الأمَم...». وفي روايةٍ عن عامر بن شراحيل الشعبي (-104 هـ/ 722 م) التابعي المشهور أنّ العربَ خاطبوا الفرسَ قبل وقعة القادسيّة قائلين[6]: «إنّ الله قد **أورثنا** أرضكم وأبناءكم وأموالكم...».

5 ـ ويردُ مفردُ **الاستخلاف** في القرآن زُهاء أربع عشرة مرةً بصيغٍ مختلفةٍ[7]. ويتصل منها بموضوعنا بشكلٍ مُباشرٍ الآيتان[8]: ﴿**قال عسى ربُّكم أن يُهلك**

(1) سورة النور/ 55.
(2) تفسير الطبري 18/158-159.
(3) سورة النور/ 55.
(4) المعجم المفهرس، ص 748-749.
(5) تاريخ الطبري 1/2160.
(6) تاريخ الطبري 1/2271-2272.
(7) المعجم المفهرس، ص 239-240.
(8) سورة الأعراف/ 129.

عدوَّكم ويستخلِفَكُم في الأرض فينظرَ كيف تعملون﴾؛ و﴿**وعد الله** الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات **ليستخلفنَّهم** في الأرض كما **استخلف** الذين من قبلهم...﴾[1]. وقد فهم المسلمون الأُول من ذلك أنه كان من رسالة النبي ﷺ استخلافُ العرب، وتوريثهم الأرض. فقد قال سعد بن أبي وقّاص أو رُسُلُهُ قبل القادسية لرستم قائد جيش فارس[2]: «إنّ محمداً جاء **باستخلاف** العرب، **وتوريثهم** الأرض.. فإنّ الله ابتعثَنا، والله جاء بنا لنُخرجَ مَنْ شاءَ من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام».

يقوم تصوُّر المسلمين الأوائل إذن لسلطتهم وفتوحاتهم ومشروعيتها على أنهم أمةُ النبيّ المستخلَف على النبوة بعد أن نُزعت من بني إسرائيل، والمستخلَف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يُصيبُ الظالمين، المرتدين عن دين الله وشرْعَته ومواريث نبوته[3]. فالله مالكُ المُلْك، يؤتي المُلْكَ مَنْ يشاءُ، وينزعُ المُلْك ممن يشاء، ويُعزُّ مَنْ يشاء، ويُذِلُّ مَنْ يشاء[4]. وهذا ـ فيما يبدو ـ معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأُولى بعد وفاة النبي ﷺ خلافة. فهم، أي المسلمون، خُلفاءُ الله في الأرض، ورئيسُهُمُ الذي يكلون إليه القيادة في مجال تحقيق المشروع الإلهيّ الذي نذرهم الله له هو الخليفة[5].

(1) سورة النور/ 55.
(2) تاريخ الطبري 1/2226، 2245.
(3) قارن بدراستي: الخلافةُ والمُلك ـ دراسةٌ في الرؤية الأُموية للسلطة، في الفصل الثاني من هذا الكتاب.
(4) انظر سورة آل عمران/ 26.
(5) فيما يتعلق برؤية موقع المسلمين من الأمم السالفة التي استُبدِلوا بها؛ كانت هناك نظرتان؛ **الأولى** ترى أنّ هذه «السُنّة» تسري على المسلمين أيضاً فإنْ بَدَّلوا وغيَّروا استُبدل بهم. وكان هناك من قال: إنّ المسلمين هم آخِر «الأُمم» قبل يوم القيامة. ظهر ذلك في مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفي مثل: لا يزال قومٌ من أمتي ظاهرين على الحق. وفي مثل قولة الحسن البصري (110 هـ/ 728 م): «أمتكم آخِر الأُمم.. فلا أمةَ بعد=

كان هناك من قال إنّ التسمية الأولى أو اللقب الأول لزعيم المسلمين كانت: خليفة رسول الله. وقد أطبق المتأخّرون من الفقهاء والمؤرّخين أنّ معناها: الذي خَلَفَه أو تولّى الأمر (السياسي) بعده. لكنّ هناك نصوصاً مبكّرةً على قِطَعٍ نقديةٍ، وفي المصادر التاريخية يردُ فيها لقب: خليفة الله. فيبدو أنّ التصور الكامن في الحالتين ليس المعنى المتبادر، أي المجيء عقبه؛ بل أنه القائم على المشروع الإلهي الذي أوكله الله ورسولُهُ إلى المسلمين في الأرض. أمّا النصوص السالفة التي أوردْناها عن هذا التصور فتستند إلى كتب المؤرّخ والمفسِّر المشهور محمد بن جرير الطبري (-310 هـ/ 922 م)؛ من كتبه الثلاثة: تاريخ الأُمم والملوك، والتفسير الكبير، واختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد). والطبري متأخر نسبياً. لكننا نعلم الآن أنه استند فيها إلى ابن إسحاق (-150 هـ/ 767 م) في كتبه: المبتدأ، والمبعث، والمغازي؛ وقد اختصرها ابن هشام (-218 هـ/ 833 م) في السيرة النبوية المعروفة. وابن إسحاق من تلامذة التابعين. بل هناك من يقول إنه أخذ عن الصحابة أيضاً وبخاصةٍ أنه قضى معظم حياته بالمدينة. فابن إسحاق لم يصطنع ذلك التصور متأثّراً بدولة الإسلام الضخمة في عصره؛ بل أخذه عن شيوخه أواخر القرن الأول الهجري[1].

= أمتكم ولا نبيَّ بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم»؛ قارن بابن قتيبة: عيون الأخبار 344/2.

(1) وُجدت بالمغرب قطعةٌ من سيرة ابن إسحاق نشرها محمد حميد الله ثم سهيل زكّار. وقد رأى الفقهاء المسلمون فيما بعد أنّ «الدولة» قامت بمعناها الكامل السياسي والإداري بالتوازي مع هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة. افترض ذلك الماوردي وأبو يعلى والجويني وابن جماعة وغيرهم. وأفرد أبو الحسن محمد بن أحمد بن مسعود التلمساني (-781 هـ/ 1379 م) لمسألة «دولة الرسول» كتاباً ضخماً مستقلاً سمّاه: «الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحِرَف والصنائع والعمالات الشرعية» (نشره أستاذنا الدكتور إحسان عباس بدار الغرب الإسلامي، بيروت، (1985). وقد ذكر فيه على سبيل المثال نواب رسول الله عند غيابه عن المدينة، ووزراءه، وكتّاب سرّه، وحجّابه، وخدمه، وحرّاسه، وصاحب عَنَزَته (رمز السلطة الذي كان يُحملُ بين يديه)، وأُمراءه على الحجّ، وكُتّاب الوحي والرسائل الأُخرى، ورسله، وسفراءه، وعهوده، وأحداث مصالحاته، وعرفاءه على القبائل وفي المدينة، والتراجمة بينه وبين الملوك، وأُمراءَه على النواحي =

II ـ الفتنة والدولة: هذه هي أُسُس المشروعية العليا للخلافة. وهذا معنى سَبْق لقب خليفة الله، أو خليفة رسول الله على اللقب الآخر: أمير المؤمنين. فالاستخلاف استخلافٌ في الأرض، وتجاه الديانات والأُمم الأُخرى. ويتضمَّن ذلك مَثَلاً حقَّ الفتح: «لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد»، وحقّ السيطرة (الظهور والغَلَبة) من أجل تطبيق شريعة الله في الأرض. لكنّ الاستخلاف والفتح والسيطرة؛ كلها تبقى تجاه الخارج، ولا تتناولُ مسألة تنظيم الأمة، أو تحولها إلى جماعةٍ سياسية. والدولة؛ كما هو معلومٌ تقوم في جماعةٍ سياسيةٍ أو مجتمعٍ سياسيٍّ. والجدل الدائر منذ الربع الأول من القرن العشرين حول علاقة النبوة بالدولة، أو الدين بالدولة؛ يتركّز حول هذه المسألة بالذات؛ أي هل أنشأ النبي ﷺ دولةً أو هل قام أيامه مجتمعٌ سياسيٌّ؟ فلا خلاف في أنّ النبي ﷺ قام بأعمالٍ «دنيوية» كثيرة. لكنْ ما هو السياسي فيها وما هو الديني الخالص؟ إنّ الغزوات والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأرض المفتوحة أو إبقاءها بأيدي فلاّحيها لصالح المسلمين؛ كُلُّ ذلك أعمالٌ دنيويةٌ جانبها السياسي العملي ظاهر؛ لكنْ هل كان ذلك كُلُّه من مقتضيات الدين والدعوة، أم أنه كان بدايةً لتنظيماتٍ مؤسَّسيَّةٍ في مجتمعٍ سياسيٍّ في طريقه للتكون؟ إنّ المعروف أنّ الفقهاء المتأخّرين من أهل السنة والجماعة اعتبروا الإمامة من فروع الدين، واعتبروا الصيرورة إليها اجتهاداً وليس أمراً تعبدياً. بينما اعتبرت الشيعةُ الإماميةُ والإسماعيليةُ الإمامة أصلاً من أصول الدين. لكنّ ذلك كلّه لم يكن خلافاً على مشروع «السلطة» بحدّ ذاته. فالطبريُّ سُنّيٌّ، والرؤيةُ التي عرضها لمسألتي التوريث والاستخلاف لا خلافَ حولها بين السنة والشيعة وسائر المسلمين. إن ما اختلف فيه فقهاء السنة والشيعة هو موقعُ الزعامة السياسية من مشروع الأمة (المِلَّة، النِحْلَة) العامّ. فقد رأت الشيعة أواخر القرن الأول الهجريّ أنّ الإمامة من مقتضيات الدين أو

= والغزوات، وقضاته، وقُسَّام غنائمه، ومحتسبيه، وصاحب عَسَسِهِ.. الخ. وقد اختصره من بعض النواحي وزاد فيه من نواحٍ أُخرى في العصر الحديث المحدِّث المغربي الكبير محمد عبد الحي الكتَّاني، وطُبع في مجلدَين باسم: «نظام الحكومة النبوية المسمَّى التراتيب الإدارية».

ضروراته بمعنى أنه لا قيام للدين بدونها، أي أنّ الدين يقتضي السلطة القائدة؛ لأنّ الإمام في هذه النظرة قائمٌ على الشرع، ولا تستمر الشريعة في العالم بدونه. بينما ظلَّ الإمام عند أهل السنة ـ في أحسن الحالات ـ حارساً للشرع، وليس من مقتضياته. وكلا التصورين لا يقتضيان الدولة، أي المجتمع السياسي في الأساس. لأنّ الإمام الشيعيّ منصوبٌ من الله ورسوله كجزءٍ من الدين. وضرورتُهُ اللاحقة عند أهل السنة طبيعيةٌ مصلحيةٌ لحراسة الشرع من جهة (مع أنهم نظَّروا طويلاً في القرنين الثاني والثالث لأنفسهم باعتبارهم حُرَّاس الشريعة ودُعاتها!)، وسياسة الدنيا، أي «منع الناس من التغالب» من جهةٍ ثانية. فالخلافُ بين الطرفين خلافٌ على مقتضيات الشرعية التأسيسية للأمة، أي على مقتضيات الدين، وليس على الجماعة السياسية، أو ضرورة الدولة للدين، أو عدم ضرورتها؛ مع الاعتراف بأنَّ المسألة تحولت في بعض السياقات اللاحقة إلى حديث عن المهمات الدينية للدولة. ومن المعروف أنّ جماعات المحكِّمة الأُولى (الخوارج) جادلوا في العام (39 هـ أو 40 هـ/ 659، 660 م) في ضرورة الإمام السياسي للمشروع الإسلامي؛ من خلال شعارهم: لا حُكْمَ إلاّ لله! أي أنهم كانوا ما يزالون يرون أنّ الإسلام كدينٍ لا يقتضي أو لا يحتاج إلى زعيمٍ سياسيٍّ؛ ذلك أنه مشروعٌ إلهيٌّ يمكن للأُمة بمجموعها أن تقوم عليه في ظلّ أحكام الله. وكان هذا تصوراً مثالياً غير عمليٍّ بدليل أنهم اضطروا هم أنفسهم لاختيار زعيمٍ لهم في صراعهم مع الإمام عليٍّ هو عبد الله بن وهْب الراسبي؛ لكنهم سمَّوه فيما بعد في نظريتهم للسلطة: إمام القتال! بمعنى أنّ سلطته التنظيمية تنتهي بنهاية المعارك أو الجهاد. ومع ذلك فإنّ المصادر تذكر أنّ الإمام علياً عندما ردَّ عليهم ردَّ بما يفيد أنه يرى ضرورة الدولة، لا للدين أو إنفاذ حُكم الله في الأرض؛ بل لرعاية الشؤون الحياتية للناس؛ فقد قال: «الحكم لله وفي الأرض حُكَّام. لا بُدَّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يضمّ الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدوّ، ويأخذ للقويّ من الضعيف، حتّى يريح برٌّ ويُستراح من فاجر»[1].

---

(1) قارن بروايات مختلفةٍ للقول المنسوب للإمام عليٍّ في المصنَّف لعبد الرزّاق 150/1، =

إنّ كلمة الإمام عليٍّ السالفَة الذكر، تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول. والمعروفُ أنّها قيلت في خِضمِّ الحرب الأهلية 35-41 هـ/ 656-661 م) التي بدأت بالنزاع حول سياسات عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث. لكنّ مقالة الإمام عليٍّ لا تعني أنّ الدولة بدأت يومها؛ بل إنّها تعني أنّ **الدولة** اكتمل معناها باكتمال ظهور المجتمع السياسي. وقبل المُضيِّ لتفصيل ذلك يحسُنُ الرجوعُ قليلاً إلى ما قبل خلافة عثمان. إننا نعلمُ أنّ الرسول ﷺ قام بعمل سياسيٍّ بارزٍ غير ذي طبيعةٍ دينيةٍ أو أنّ الدين أو النبوة أو الاستخلاف؛ كُلُّ ذلك لا يقتضيه. لقد كتب «كتاب» المدينة أواخر السنة الأولى أو مطلع السنة الثانية للهجرة (624 م) بين المهاجرين والأنصار ويهود المدينة[1]. وهو كما جاء في رواية ـ الذين يُثْبِتون وقوعه[2] ـ يبدأُ بمقدمةٍ تقول إنه كتابٌ «بين **المؤمنين والمسلمين** من قريش وأهل يثرب، وَمَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»[3]. وهو يعتبر هؤلاء ـ بمن فيهم اليهود؟ ـ «أمة واحدة من دون الناس. فالمهاجرون من قريش على ربعتهم **يتعاقلون بينهم**.. **وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم**... وأنّ المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عَقْلٍ.. وأنّ المؤمنين أيديهم على مَنْ

= والكامل للمبرد 206/3، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 307/2.

(1) نصّ الكتاب في سيرة ابن هشام 501/2-504، وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، ص 290-297، وطبقات ابن سعد 198/1. وعن هؤلاء ومصادر أُخرى في البداية والنهاية لابن كثير 224/3-226، وعيون الأثر لابن سيّد الناس 198/1-199. وقد جمع رواياته وقارنها ووضعها في سياقها محمد حميد الله في: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (1958)، ص 39-41.

(2) هناك شكوكٌ في تاريخية «الكتاب» لدى بعض المحدّثين المسلمين لأنه لم يُرو بطريقة الإسناد المعروفة لدى المحدِّثين. ويرى بعض المستشرقين أنه يتكون من قِطَعٍ متناثرة جُمعت فيما بعد؛ قارن على سبيل المثال:

M.Watt, Muhammad at Medina, 198-208; ders. Islamic Political Thought, 130-134; Sargeant, The Constitution of Medina; in Islamic Quarterly VIII/1-2,pp. 3-16.

وأكرم ضياء العمري: المجتمع المدني في عهد النبوة، خصائصه وتنظيماته الأولى، المدينة المنورة 1983، ص 107 وما بعدها.

(3) سيرة ابن هشام 501/2-504، وكتاب الأموال، ص 290-297.

بغى منهم إثماً أو عدواناً. .» و«أنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة. . وأنّ سلم المؤمنين واحدة. . وأنّ يهود بني عوف أمةٌ مع المؤمنين؛ ليهود دينهم وللمسلمين دينهم. .». هذا «النص» الخطير يعلن عن قيام جماعةٍ سياسيةٍ وليس جماعةً دينيةً وإلاّ فما معنى وجود «يهود» بينهم؟ ولا شكَّ أنّ النبيَّ كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبيٌّ؛ فاليهود لا يعترفون بنبوته؛ بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب. والنصُّ يتضمَّن فضلاً عن ذلك جانباً قانونياً تشريعياً داخلياً، كما يتضمن حديثاً عن العلاقات الخارجية لهذه «الأمة» المستقلة القائمة «من دون الناس» يتمثل في أنَّ سلمهم واحد. ويقتضي ذلك أنّ حربهم واحدةٌ أيضاً. وهكذا يكون الكتاب تعاقُداً دستورياً يشبه ما نعرفُهُ في المجتمعات السياسية الحديثة، لا في الملكيات الوراثية أو الامبراطوريات القديمة. وصحيحٌ أنّ النصّ هذا لا يعني أنّ الدولة من مقتضيات الدين؛ لكنَّ هذا النصّ ـ وأقول مرةً ثانيةً إن صحَّ ـ يُرْجِعُ قيام الدولة والنظام السياسي بل والمجتمع السياسي إلى العهد المدني من دعوة الرسول ﷺ.

وقد جرى جدلٌ في ماهية تصرف أبي بكرٍ تجاه المرتدّين أو مَنْ سُمُّوا بذلك بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرةً. فقد قيل تارةً إنه عملٌ دينيٌّ اقتضاه عدمُ التفرقة بين «الصلاة والزكاة»؛ لأنّ المرتدّين امتنعوا عن تأدية أموال الزكاة للخليفة الجديد. وقد أقسم أبو بكر أن يقاتل مَنْ فَرَّقَ بين الصلاة والزكاة. كما أعلن أنهم «لو منعوا عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلَهم عليه». وقيل طوراً إنه عملٌ سياسيٌّ من أعمال **الدولة**، التي يتمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين. لكنّ ما لم يسألْهُ أحدٌ: لماذا **أطاع** الصحابةُ أبا بكرٍ في قتال المرتدّين رغم خلافهم معه في الرأي حول المسألة؟! إنّ الواضحَ أنهم كانوا يعتبرونه زعيمهم السياسيّ، أي رئيس دولتهم. ولذا رأوا واجباً عليهم أن ينفّذوا أوامره بمقتضى بيعتهم له، وإن لم يكن ذلك (أي قتال المرتدين) عملاً دينياً من أعمال الدعوة[1]. وتبقى هنا الصعوبة الناجمة عن مقاييس التفرقة بين ما هو

(1) قارن على سبيل المثال بتاريخ الطبري 1873/1-1876، والمغازي للواقدي 600/3 وما =

ديني وما هو سياسيٌّ دون أن يعني ذلك طبعاً أنّ الدين والدولة واحد. فلا شكَّ أنّ الزكاةَ عملٌ دينيٌّ أو فريضةٌ أو شعيرةٌ دينيةٌ؛ وقد كانت كذلك في أفهام الناس آنذاك بمقتضى القرآن. لكنْ لم تكن هناك ضرورةٌ دينيةٌ لأدائها لأبي بكرٍ الذي اختاره أهل المدينة لزعامتهم. فالطاعةُ هنا عملٌ سياسيٌّ بحتٌ بمقتضى التعاقُد بين المدنيين (من المهاجرين والأنصار) وأبي بكر. وقد عَبَّر عن ذلك الشاعر البدويُّ المعروف الحُطيئة (جرول بن أَوس) الذي كان بين المرتدين عندما قال:

أطعنا رسولَ الله ما كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبي بكرِ
أيورثُها بكراً إذا مات بعده ... وتلك لَعَمْرُ الله قاصمةُ الظهرِ

وقام عمر بن الخطّاب أيام خلافته الطويلة نسبياً (عشر سنوات) بأعمالٍ سياسية كثيرةٍ (غير الفتوحات التي يمكن تفسيرها دينياً!). لكنْ أكتفي هنا بثلاثة أُمورٍ لها دلالتها السياسية الواضحة. **أولها**: تلقيبُهُ نفسَهُ بأمير المؤمنين؛ إذ يقال أنه أولُ من اتّخذ هذا اللقبَ. والإمارةُ عملٌ سياسيٌّ بالدرجة الأُولى. **وثانيها**: فَصْلُهُ بنفسه أو عن طريق قُضاته في الخصومات بين الناس، وتسليم الناس له بذلك. ولا معنى لذلك إلاّ أنّ الرعية كانت تعتبره القائم على أُمور العدالة، أي أنه يملك حقَّ القهر أو مشروعيته. والقيام على العدالة حقٌّ تحتكره السلطة الشرعية (الدولة) بمقتضى تسليم الناس لها بذلك أحبّوا أم كرِهوا. مع أننا نعلم بيقينٍ أنّ عمر لم يكن يملك الأجهزة والأدوات الضرورية اليوم للإخضاع وإنفاذ الأحكام لذا فالطاعةُ له كانت قائمةً على الإحساس القوي بمشروعية السلطة التي يمارسها. **وثالثها**: إنشاؤه **لديوان العطاء**.

= بعدها، والتاريخ الكبير لابن عساكر 423/1 وما بعدها. وانظر الياس شوفاني: حروب الردة ـ دراسة نقدية في المصادر، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1995، ص 99-142، و ص 197-215. وهي ترجمةٌ عن الإنكليزية لأُطروحةٍ صدرت عام 1972. ويريد بعض المستشرقين تأخير ظهور «الدولة» في عالم الإسلام، بمعناها الحديث إلى نحو قرنٍ بعد وفاة الرسول ﷺ؛ قارن بمقالة Fred Donner المترجمة بمجلة **الاجتهاد**، عـ13، السنة الرابعة، خريف العام 1991، ص ص 67-93 بعنوان: «تكون الدولة الإسلامية».

ومعنى ذلك إقامة جهازٍ إداريٍّ لاستصفاء الضرائب (الخراج والجزية والعشور) وتوزيعها. وفضلاً عن أنّ ذلك ليس عملاً دينياً؛ فإنه الدليل الأوقع على اتجاه «الدولة» بمعناها المتعارَف عليه للاكتمال. وما يقال عن أنّ الفكرة مأخوذةٌ عن الدول التي كانت قائمةً في ذلك العصر لا ينفي أنّ ذلك الجهاز الإداريّ من أهمّ الشواهد على وجود الدولة أيّامه، ولو عن طريق استعارة الأجهزة والنماذج الموجودة في البيئة التاريخية والسياسية آنذاك[1].

حدّد الإمامُ عليٌّ في النصّ السالف الذكر إذن «ضرورات» السلطة (بل في الحقيقة الدولة) عن طريق تحديد مهمات **أميرها** أو رئيسها[2]؛ فقال إنها تتمثّلُ في الحيلولة دون تردّي المجتمع في نزاعاتٍ عامة (يضمّ الشعث، ويجمع الأمر)، والإشراف على العدالة في توزيع الثروة (يقسم الفيء)، ورعاية السلطة القضائية (يأخذ للقويّ من الضعيف)، والدفاع عن أرضها وكيانها (يجاهد العدو). وحدث ذلك في وقتٍ تجلّى فيه للمرة الأولى «المجتمع السياسي» بوضوح. فقد أعلنت القوى الاجتماعية/ السياسية بأسماء سياسية بحتة ليست قَبَليةً أو مناطقيةً أو تاريخيةً؛ فقيل: الشيعة أو شيعة علي، والعثمانية، والمحكّمة، والمعتزلة. وما كان الاختلافُ على «مشروع الأمة» أو على هويتها الدينية. بل إنّ الظلال الدينية التي كانت تحيطُ ببعض الأحداث سُرعان ما تتجلّى عن معنًى سياسي أو اجتماعي ذي بُعْدٍ سياسي. فحتّى مصطلح «الفتنة» ذي الظلال الدينية، الناجمة عن بعض نصوص القرآن؛ سُرعان ما **يُفهم** في سياقاته باعتباره «الحرب الأهلية» بالمعنى المعروف لها حتى اليوم. فالفتنةُ تلك أعلنت عن ظهور المجتمع السياسي في الإسلام الأول

---

(1) ظهرت في الحجاز في القرن الثاني الهجري مجموعةٌ من الفقهاء الكبار لا تعتبر الحرب الهجومية جهاداً، ولا تراها من ضرورات الدين؛ قارن بالاستعراض الذي قامت به دوروتيا كرافولسكي في مقالتها: الجهاد ـ نظرةٌ في الحركية التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام؛ بمجلة **الاجتهاد**، عـ 12، صيف العام 1991 م، ص ص 118-123.

(2) قارن عن ذلك مقال F.Donner المترجم بمجلة **الاجتهاد**، عـ 13، السنة الرابعة، خريف العام 1991، ص 67-93 بعنوان: «تكون الدولة الإسلامية».

بشكله الكامل، وقواه المتصارعة أو المُتنافسة. **فالشيعةُ** هم أولئك الذين تحزّبوا لعلي. والمحكِّمة (الذين سُمُّوا فيما بعد بالخوارج) هم أولئك الذين أقلقهم ظهور الدولة أو جانبها القهري القمعي؛ فرأوا أنّ الدين لا يقتضيها، ولجأوا لعهد النبي ﷺ والشيخين باعتباره العهد الذي لم يكن فيه سلطانٌ قاهرٌ من وجهة نظرهم، وكانت الأُمورُ على ما يُرام على الرغم من ذلك أو بسبب ذلك. والعثمانية هم أولئك الذين رأوا أنّ عثمان قُتِلَ مظلوماً، وأنه لا بُدّ من الثأر له ثم استغلّهم معاويةُ لصالحه. والمعتزلة هم أولئك الذين رأوا أنّ الأمر أمر حربٍ أهليةٍ ولم يستطع عليٌّ أن يقنعهم (رغم قول أكثرهم بشرعيته) بالمشاركة في «سفك الدم» فاعتزلوا كلَّ الأطراف المتنازعة. وكان الخلافُ في الأساس على «**حدود**» السلطات السياسية لأمير المؤمنين (الصراع حول عثمان، وقبول عليٍّ للتحكيم). ثم استجدّتْ مسألةُ شرعية أمير المؤمنين (أي كيفية وصول أمير المؤمنين للسلطة). وظهرت أخيراً قضيةُ الجماعة القُرَشية (أو غير القرشية) التي يحقُّ لها الترشُّح لإمارة المؤمنين. ولم تظهر كُلُّ هذه القضايا دفعةً واحدةً. كما أنه من الصعب تحديد الزمن الحقيقي لتفاقُم مسألة الشرعية السياسية وإن قيل أنها بدأت مع تنصيب معاوية ابنَهُ ولياً للعهد وإنْ لم يسمِّه بذلك. لكنْ يمكن القول إنّ هذه المسائل الثلاث كانت هي الشغل الشاغل للمجتمع السياسي والديني طوال القرون الهجرية الثلاثة الأُولى حتّى قيام «الدولة السلطانية». وقبل الانتقال لمناقشة مسائل الاجتماع السياسي هذه؛ أودُّ أن أُشير إلى أنّ **الخلافة** (أي المشروعية العليا أو التأسيسية) لم تكن محلَّ نزاعٍ آنذاك ولا فيما بعد. كما أنّ المسائل الثلاث التي ذكرتُها لم تكن على نفسِ الدرجة من الأهمية، أو أنّ النقاش حول بعضها اتخذ مسارات دينيةً عقائدية لن أَعرضَ لها هنا. ففيما عدا الخوارج ـ الذين ما لبثوا أن ضعُفوا ـ ما عاد أحدٌ للتشكيك في حقّ **قريش** بأن يكون أمير المؤمنين منها. كما أنّ حقّ آل البيت في الأمر عبر سلسلة الأئمة خرج من النقاش السياسي إلى الجدل الديني فيما بعد. وبذلك بقيت مسألتان اثنتان في ساحة الصراع السياسي: مسألة مصادر شرعية أمير المؤمنين، وحدود سلطاته.

III ـ قضايا الاجتماع السياسي في الإسلام: سبق أن نبَّهْتُ إلى الظلال والأغطية الدينية التي يتخذها الصراع السياسي في عالم الإسلام الثقافي، ومجاله السياسي. لكنّ تلك الأردية من الشفافية بحيث يسهُل تمييز خطوطها السياسية الاجتماعية من تلك التي تتخذ لحمةً دينيةً أو عقديةً بحتة. هكذا تلبس قضيةُ «**شرعية السلطة**» أو كيفية الوصول إليها إذن لَبوساً دينياً إذ تدور في إطار مصطلحاتٍ ثلاثٍ؛ اثنان منها قرآنيان، والثالث يمكن إرجاعه بالمعنى أيضاً إلى القرآن؛ وهذه المصطلحات المترادفة هي: **الشورى، وأولو الأمر، والجماعة**.

أمّا المصطلح **الأول** فهو قرآنيٌّ وقد اشتهر في عصر الصحابة حين أُطلق على الستة الذين يقال إنّ عمر رشّحهم وهو على فراش الموت بعد طعنه من جانب أبي لؤلؤة المجوسي، ليختاروا من بينهم واحداً منهم لإمارة المؤمنين، يبايعه الناس من بعده؛ فسُمُّوا «أهل الشورى» أو «أصحاب الشورى». وظهر مرةً أُخرى على المسرح السياسي حين طلب معاوية في خمسينات القرن الأول الهجري من الناس أن يبايعوا لابنه من بعده؛ من غير «شورى». ثم استُخدم أخيراً في الجدل السياسي بعد موت يزيد بن معاوية والخلاف حول مَنْ يخلُفُهُ فأعلنها عبد الله بن الزبير (72 هـ/ 691 م) عدوّ الأمويين **شورى** ثم طلب إلى المكّيين بعد ذلك أن يبايعوا له هو «من غير شورى». ولم يُستخدم المصطلح بعد ذلك إلاّ عَرَضاً في كتب «الأحكام السلطانية» والتاريخ؛ إذ يُطلقُ الفقهاءُ أحياناً على الهيئة الغامضة التي اقترحوها لترشيح الخليفة للناس اسم «أهل الشورى» إلى جانب «أهل الاختيار»، أو «أهل الحلّ والعقد».

وبالنسبة لمصطلح «أولو الأمر» فإنّ **الأمر** المَعْنيُّ به السلطة، أي صاحبها أو مستحقّها بطريقةٍ شرعية. وقد استُخدم في نقاشات القرن الثاني الهجري في بدايات الصراع بين الفقهاء والحكّام مُرادفاً لمصطلح الشورى. ثم صار يُطْلَق في العصور المتأخّرة على سلاطين الأمر الواقع من جانب متملّقيهم. وسُرعان ما حلّ مصطلح **الجماعة** محلّ المصطلحين الأولين فظلّ

في ساحة الصراع السياسي طوال العصور، دون أن يعني ذلك أنه لم يُستخدَمْ في عصر «الفتنة»، وطوال القرن الأول.

1 ـ كنتُ قد ذهبتُ في كتابي: «الأمة والجماعة والسلطة»[1] إلى أنّ مرويات «الشورى» الكثيرة عن عمر بن الخطّاب ـ إن صحّت ـ فإنه كان يعني بها: مجموع المسلمين. بمعنى أنه ما دامت الأمةُ المستخلَفَةُ هي صاحبةُ السلطة بمجموعها؛ فإنّ المقصود أنه لا بُدّ أن يقرّر هؤلاء جميعاً عن طريق الانتخاب أو ما يشبهُهُ مَنْ يريدونه لتولّي السلطة، فيصل إليها من قريش من تؤيّده الأكثرية. وأنا أرى الآن غير ذلك. فلنستعرض الأقوال المنسوبة إلى عمر أولاً، والتي أوهمتني ذلك. فتعليقاً على خلافة أبي بكرٍ قال[2]: «لا يغرّنّ امرءًا أن يقول إنّ بيعة أبي بكرٍ كانت فلْتةً. وقد كانت كذلك إلاّ أنّ الله وقى شرّها... فمن بايع رجلاً عن **غير مشورةٍ من المسلمين** فإنه لا يُتَابَعُ (أو لا يُبَايَعُ) هو ولا الذي بايعه تَغرّةَ أن يُقْتَلا..». وفي معرضٍ آخر يقول[3]: «مَنْ دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يحلُّ لكم إلاّ أن تقتلوه». وفي قولٍ ثالث يُذكَرُ عنه[4]: «... الإمارةُ شُورى..». وفي الرواية عنه في الستة الذين اختارهم «للشورى» أنه خاطب الثلاثة الحاضرين منهم قائلاً[5]: «فمن تأمّر منكم من **غير مشورةٍ** من المسلمين فاقتلوه». فمنطوق هذه الأقوال (من غير مشورةٍ من المسلمين مَثَلاً) أنّ المقصود كلّ المسلمين. لكنه اختار ستةً كلّهم من قريش، وحصر في هؤلاء حقّ الاتّفاق على واحدٍ من بينهم يعرضونه على الناس لمبايعته بالإمارة. فالراجحُ أنه كان

---

(1) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ـ دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت، 1984، 1986)، ص 78-83.

(2) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص 78.

(3) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني 445/5. وقارن بالأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص 79.

(4) طبقات ابن سعد 353/3. وقارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص 79.

(5) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص 79.

يرى أنّ «حقّ الاختيار» وليس «حقّ الولاية» فقط محصورٌ بفئةٍ معيّنةٍ من الناس أَستظهرُ أنه راعى فيهم أمرين اثنين: سابقتهم في الإسلام، ووجاهتهم في قريش. والمرويُّ عن عليٍّ في هذا الصدد لا يختلف عمّا استظهرتُهُ من تصرُّف عمر فهو يقول بالسابقة (أي القِدَم في الإسلام)، والوجاهة أو الشرف ـ ثم يُضيفُ لذلك القرابة من النبي ﷺ[1]. والدليلُ على ذلك مصير معاوية إلى مُهاجمة **الشورى** باعتبارها ما عادت **حقّاً** لأهل السابقة أو القرابة (وهو ليس قديماً في الإسلام، ولا قريباً من النبيّ؛ بالإضافة إلى أنه لم يكن الأكثر وجاهةً في قريش) بحجة أنّ أهل السابقة والوجاهة والقرابة أولئك تركوا عثمان (وهو أحدهم) يُقْتَلُ بين ظهرانيهم مع أنهم هم الذين بايعوه من قبل[2]:

ولا لمـن سَـالَـكَ الشـورى مشـاورةٌ   إلاّ بطعـنٍ وضـربٍ صـائـبٍ خَـذِمِ
أنّـى تكـونُ لهـم شـورى وقـد قتلـوا   عثمـان ضحّـوا بـه فـي أَشْهُـرِ الحُـرُمِ

وعندما احتجّ كهولُ المدينة على معاوية لتجاهُله الشورى بمبايعة ابنه من بعده كانوا يعنون أنهم الأحقُّ بالولاية، لا لتأييد الناس لهم؛ بل لأنهم أبناء صحابةٍ أقدم في الإسلام (عبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، والحسين بن علي) وأقرب للنبي (الحسين بن علي). على أنّ ذلك لم يكن الفهم الوحيد للشورى على أيّ حال. فالذين التفُّوا حول ابن الزبير (64-65 هـ/ 683-684 م) بمكّة في مواجهة يزيد بن معاوية كانوا في

(1) شرح نهج البلاغة 146/12-147، 78/4-80.

(2) الشعر لعبد الله بن همّام السلولي في نسب قريش للمصعب الزبيري، ص 123، وطبقات فحول الشعراء لابن سلاّم 630/2-631. ويبدو أنّ القول بأن «انتقال» الخلافة من المدينة إلى الشام كان «عقاباً من الله» لمنتهكي حرمة عثمان كان مألوفاً. ففي الاستيعاب لابن عبد البر (بهامش الإصابة لابن حجر 83/3) شعرٌ لحُميد بن ثور يقول فيه:

إنّ الخـلافـة لمّـا أُظعنـت ظَعَنَـت   عـن أهـل يثـرب إذ غيـر الهـدى سلكـوا
صـارت إلـى أهلهـا منهـم ووارثهـا   لمّـا رأى الله فـي عثمـان مـا انتهكـوا

والطريف أنّ ممثّل معاوية طالب ممثّلي عليٍّ أثناء التحكيم عام 38 هـ/ 658 م بأمرين: تسليمه قَتَلة عثمان (باعتباره وليَّ دمه)، وجَعْل **الأمر شورى** (الطبري 3355/1-3356).

أكثرهم من الخوارج والموالي وعامّة العرب من غير قريش. وقد تركه هؤلاء احتجاجاً على تجاهله **للشورى** التي أعلنها في مواجهة يزيد، إذ سرعان ما دعا أهل مكة من القرشيين لبيعته بعد موت يزيد متجاهلاً برنامجه السابق، وعَرْض نفسه للاقتراع أو الاختيار العام[1]. وهكذا فقد كان هؤلاء يرون أنّ «حقّ الاختيار» لجميع المسلمين، كما لهم وعليهم البيعة.

2 ـ ويبدو أن هذا الارتباط التاريخي (وليس المضموني) لمفرد الشورى بقريش؛ هو الذي أدّى تدريجياً إلى التخلّي عنه من جانب أطراف الصراع السياسي لصالح مفردي أو مصطلحي **أولي الأمر والجماعة**. وتكمن قوةُ مصطلح **أولي الأمر** بالدعوة القرآنية لطاعتهم: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمر منكم﴾. لكنّ **المقصود** بالمصطلح المذكور يتجاوزُ في السياق الذي طُرح فيه مسألة **إمارة المؤمنين** ليعني السلطة بشكلٍ عامٍّ على المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية. فيظهر أنّ التجربة الأُموية في السلطة؛ أَلْجأت القوى الاجتماعية والسياسية إلى محاولاتِ خَلْق سلطاتٍ مُوازيةٍ ومُوازِنة على سُلّم الهرم السياسي والاجتماعي، تؤدّي بعض الوظائف التي أهملتها السلطة السياسية العليا أو أنكرتْها:

ـ جاء في تفسير الطبري في تفسير الآية السالفة الذكر أنّ **أولي الأمر** الواجبي الطاعة بنصّ القرآن؛ هم عند مجاهد بن جبر (-104 هـ/ 722 م)، وعطاء بن السائب (-136 هـ/ 753 م) ليس الأُمراء بل[2]: أهل الفقه والدين. والأمر من معانيه في القرآن: السلطة والقوة والقدرة والتمكن[3].

ـ وجاء في كتاب **الفقيه والمتفقّه** للخطيب البغدادي (-463 هـ/ 1070 م)

(1) قارن بهذه الأحداث في طبقات ابن سعد 119/5، وتاريخ خليفة بن خياط 252/1 وما بعدها، وأنساب الأشراف للبلاذُري 188/5، وتاريخ الطبري 422/2.

(2) تفسير الطبري 149/5.

(3) قارن بمقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر في القرآن، تحقيق عبد الله شحاته، القاهرة 1975، ص 192.

أنّ السَلَف فسَّروا قوله تعالى ﴿ولو ردُّوه إلى أُولي الأمر لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ بأنهم **العلماء**. فقد جعلهم الله «**خلفاءَهُ في أرضه، وحُجَّته على عباده، واكتفى بهم (وليس بالسلطان!) عن بعثة نبيٍّ وإرسال نذير...»**[1].

ولم يقل كُلُّ العلماء في القرن الثاني وما بعد طبعاً أنّ المقصود بأُولي الأمر حصراً العلماء. فقد كان هناك مَن استمرَّ على القول إنهم الأُمراء[2]. وبعد تراجع التوتر بين السلطة والعلماء أواسط القرن الثالث الهجري، ساد التفسير التصالحي القائلُ إنّ **أولي الأمر** فئتان[3]: العلماء والأُمراء! لكنّ الطريفَ في ملاحظة مقدار وعْي تلك القوة الاجتماعية (العلماء) بدورها وسطوتها اعتبارها نفسها أيام الخطيب البغدادي (أي في حقبة ضعف الخلافة) خليفةَ الله في أرضه، أي أنها القائمة على الجوانب الدينية من مهمات إمارة المؤمنين. وسنعود لذلك فيما بعد.

3 ـ **الجماعة**: كان هذا المفرد من الناحية التاريخية الأقدم استعمالاً وإن يكن من الناحية السيمانطيقية الأقلّ وضوحاً. فهناك إشاراتٌ إلى استعماله من جانب قريش في مواجهة النبي ﷺ بالقول إنه فَرَّق **جماعتهم**. فالجماعة عنت آنذاك فيما يبدو ما نعنيه اليوم بمجلس الشورى أو مجلس النواب (أو كما كانت تسمّيه قريش: المَلأ؛ أي مركز القرار أو بيئة اتخاذه). ومع أنّ المفرد لا يردُ في القرآن؛ لكنْ يمكن استخلاصُهُ من مثل قوله تعالى ﴿**واْعتصِموا بحبل الله جميعاً ولا تَفَرَّقوا**﴾[4]. فقد ذكر بعض مفسِّري القرن الثاني الهجري أنّ

(1) الفقيه والمتفقه، ص 5.

(2) قارن بالآراء في ذلك بتفسير الطبري 148/5. وانظر الرسالة للشافعي، ص 79 وما بعدها.

(3) قارن على سبيل المثال بأبي بكر الآجُرّي: أخلاق العلماء، تحقيق فاروق حماده، 1972، ص 29، 31، 33، 34، وأبو بكر الخلاّل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق عبد القادر عطا، 1975، ص 85-83.

(4) سورة الأعراف/ 103.

حبل الله يعني **الجماعة**. وهذا ما ذكره عبد الله بن المبارك (-181 هـ/ 797 م) أحد أسلاف أهل السنة ـ في نونيته المشهورة:

إنّ الجماعةَ حبلُ الله فاْعتصِموا ... بها هي العروةُ الوُثْقى لمن دانا

ولا نعلمُ متى سُمّي عام وصول معاوية للسلطة «عام الجماعة» (41 هـ/ 661 م). لكنْ يبدو أنّ ذلك كان خلال القرن الأول نفسه إذ يفتخر الحجّاج (95 هـ/ 713 م) والي الأُمويين المشهور، أنه وُلد عام **الجماعة**[1]. وهكذا فقد استعمله الأُمويون في مقابلة مفرد «**الفتنة**» التي طبعت خلافة عليٍّ، والسنة الأخيرة من حُكْم عثمان. لكنّ الأُمويين طبعاً ما عَنَوا بعهد الفتنة غير عهد عليٍّ في مقابل السلام والاستقرار والاجتماع السياسي والاجتماعي الذي طبع «عهد معاوية». فالواضح أنّ **الجماعة** كما استخدمها الأُمويون وأنصارُهُم عنت «الاجتماع على الإمام». بمعنى أنّ مركز القرار هو الخليفة القائم أو السلطة القائمة. وبسبب الآلام الفظيعة، والدماء الغزيرة المسفوكة في الصراعات أيام عثمان وعليٍّ (في الفتنة)؛ فإنّ الأُمويين رموا إلى التنفير من الخروج على السلطة أو معارضتها بالدعوة إلى **الجماعة**، والتخويف من الفتنة. فعلوا ذلك في مواجهة تمرد الحسين بن علي (61 هـ/ 680 م)، كما فعلوه تجاه أحداث المعارضة الأُخرى طوال أيام سلطتهم مثل حركة ابن الأشعث والقراء (84-82 هـ/ 706-704 م)، وخروج يزيد بن المهلَّب (101 هـ/ 680 م)، وزيد بن علي بن الحسين (122-121 هـ/ 739-738 م)، والحارث بن سُريج (128-116 هـ/ 745-734 م). ونجد مصداق ذلك في رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب التي كتبها باسم مروان بن محمد منذ كان أميراً على الجزيرة وأذربيجان وأرمينية وحتّى صيرورته خليفةً ومقتله على يد العباسيين (132 هـ/ 749 م). فالجماعة عنده دائماً الاجتماع على طاعة الخليفة؛ وتقابلها الفتنة

(1) وجاء في تاريخ أبي زرعة الدمشقي 188/1 عن سعيد بن عبد العزيز الدمشقي قوله: «لمّا قُتل عثمان اختلف الناس فلم تكن غازيةٌ ولا صائفةٌ حتى اجتمعت الأمة على معاوية وسمَّوها سنة **الجماعة**».

والمعصية والفساد والفرقة. وهكذا فإنّ هناك ميلاً سلطوياً واضحاً للتوحيد بين الأمة والإمام، والجماعة والإمام أو دمْجهما لصالح الإمام بحيث تعني الجماعة (التي هي خيرٌ ورحمةٌ وسلامةٌ وسلام): الإمام القائم[1].

ونملك الآن ـ ضمن ترجمة عثمان بن عفّان في تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ـ رسالةً منسوبةً للعالِم الشامي المعروف ميمون بن مهران الجَزَري (-117 هـ/ 735 م) تُظهِرُنا على أنّ استخدامات الأمويين لمصطلح **الجماعة** بالطريقة السالفة الذكر لم تحظ بموافقة الجميع حتّى بين أنصار الأمويين. فقد كان ميمون بن مهران موظفاً في إدارتهم بالجزيرة الفراتية، ويحظى بتقدير أُمرائهم؛ لكنه عندما سُئل عن **الفتنة**، لم يرض اعتبار أنصار معاوية: **الجماعة** منذ البداية. يرى ميمون بن مهران أنّ الناس انقسموا بعد مقتل عثمان إلى خمس فِرَق: شيعة عثمان، وشيعة علي، والمرجئة، والحرورية، وَمَنْ لزم **الجماعة**[2]. وفي ثنايا الرسالة نعلم أنه يقصد بمن لزم الجماعة الصحابة الذين اعتزلوا الصراع بين عليٍّ ومعاوية؛ وقالوا[3]: «نتولّى علياً وعثمان ولا نتبرأ منهما، ونشهد عليهما وعلى شيعتهما بالإيمان..». هؤلاء قالوا كما يذكر ميمون بن مهران: «نلزم ما فارقْنا عليه رسول الله حتّى نلقاه، ولا ندخل في شيءٍ من الفِتَن..»[4].

والمعروف أنّ الذين اعتزلوا القتال ما سُمُّوا أهل الجماعة؛ بل المعتزلة. فالتسمية من عند **ميمون** بن مهران. والمعروف أيضاً أنّ هؤلاء اعتزلوا حتى

(1) إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دار الشروق بعمان، 1988، ص 198، 199، 209-210، 213 ، وقارن بدراستي بعنوان: الكاتب والسلطان ـ دراسةٌ في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية؛ في هذا الكتاب.

(2) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (ترجمة عثمان بن عفان رضي الله عنه)، تحقيق سكينة الشهابي، نشر دار الفكر بدمشق لحساب مجمع اللغة العربية، 1987، ص 503-505.

(3) المصدر السابق، ص 504.

(4) المصدر السابق، ص 505.

اجتمع الناسُ على معاوية فبايعوه. أمّا خلال النزاع فلم يحظوا برضا عليٍّ ولا معاوية؛ وإن تكن الشيعة فيما بعد قد اعتبرتهم أنصاراً لمعاوية في الواقع[1].

بيد أنّ وجوه الصراع على مفهوم الجماعة تبدو **بوضوح في الأثر** المعروف باسم «حديث افتراق الأمة». ويبدو أنّ هذا الأَثَر انتشر في أعقاب الفتنة الأُولى أو الكبرى للتشرذم والانقسام الذي ساد المجتمع السياسيَّ آنذاك[2]. وكان المسلمون يرون ضمن جماعات أهل الكتاب من حولهم ما يسود تلك الجماعات من تشرذم على المستويين الديني والاجتماعي. فجاء الأثر أو الحديث المتشائم ليتنبّأ بأنّ وضع المسلمين سيصبح أو سيكون مثل أوضاع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. يقول الأَثَر: افترقت اليهود على سبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى وسبعين، وستفترق أمتي على اثنتين وسبعين أو بضع وسبعين[3]. وكثرت روايات الحديث وتعددت وتشعبت تبعاً للفِرَق والأحزاب التي استخدمته خلال القرن الثاني الهجري لدعم وجهة نظرها في الصراع الديني والسياسي. فكانت الإضافةُ الأُولى إليه: كلُّها في النار إلاّ واحدة. وهنا على هذه **الواحدة** جرى الصراع في خواتيم الحديث المُضافة والمتناقضة. **فالواحدة الناجية هي طبعاً الجماعة**؛ لكنْ: مَنْ هي «الجماعة»؟ يتضحُ من أسانيد الحديث بإضافاته أنّ أولئك الذين كانوا يرون «الاعتزال» وعدم الوقوف مع السلطة أو خصومها من أهل الحجاز

(1) درسْتُ مسألة «المعتزلة الأولى» هؤلاء بالتفصيل في أُطروحتي للدكتوراه بعنوان: ثورة ابن الأشعث والقراء (بالألمانية/ فرايبورغ 1977)، ص 335 وما بعدها.

(2) سمّاه «حديث افتراق الأمة» الفقيه الشافعي اليمني أحمد بن علي بن مُطير الحكمي (ت. حوالي 1068 هـ/ 1657 م) في رسالةٍ له بعنوان: «إدحاض حديث افتراق الأمة»؛ قارن عن ذلك دراسة عبد الله السريحي بعنوان: حديث افتراق الأمة، دراسةٌ في السياق والأصول والنتائج؛ بمجلة **الاجتهاد**، عـ19، السنة الخامسة، شتاء 1993، ص ص 89-138.

(3) أهم مصادر الحديث على اختلاف رواياته: سنن الترمذي 25/5، وسنن أبي داود 503/2، وسنن ابن ماجه 1321/2، ومسند أحمد 332/2، والسنن الكبرى للبيهقي 208/10، والمستدرك للحاكم النيسابوري 6/1، 128.

والبصرة آثروا تفسير الواحدة أو الجماعة في خاتمة الحديث بأنها: ما كان عليه الرسول وأصحابه[1]. بينما فسَّرها معاوية بالإسناد الشامي الذي يتصل به بأنها الجماعةُ عليه؛ وأُضيف إلى هذه الرواية الشامية أحياناً: وهم أهل الشام[2]. أمّا مُعارضو الأُمويين من رجالات المرجئة الأُولى بالكوفة (مثل سفيان الثوري وأبي حنيفة وأصحابه) فقد قالوا إنّ الجماعة هي «السوادُ الأعظم» من المسلمين[3]. وبذلك رجعوا إلى المعنى العامّ الذي أعطاه تاركو ابن الزبير للشورى.

ويُظهِرُنا ذهابُ جماعاتٍ مدينيةٍ للقول إنّ الجماعة أو **مركز القرار** في «السواد الأعظم» من المسلمين على تبلورٍ مدنيٍّ مدينيٍّ للمجتمع السياسي. وقد يكون هؤلاء استندوا في ذلك إلى المفهوم التأسيسي **للأُمّة المستخلَفة المتبلورة في مجموع المؤمنين** أو المسلمين؛ ذلك المفهوم الذي حاول الأُمويون والعباسيون احتكاره لصالحهم كسلطةٍ ودولةٍ تحت عباءة «خلافة الله» و«خلفاء الله». ومما يرجِّحُ هذا التخمين أنّ أحناف الجيل الثالث دأبوا على تسمية كتبهم العَقَدية **بالسواد الأعظم**، أي عقيدة السواد الأعظم أو عقيدة الأُمَّة. لكنّ تلك الفئات المدينية البازغة لم تكن قد تصلّبت وتمأسست بما فيه الكفاية عندما قامت الثورة والدولةُ العباسيتان، اللتان زادتا من الطابع الديني لإمارة المؤمنين؛ باعتبارهم أهل البيت، والأحقّ بولاية الأمر السياسي والديني؛ أو أنّ قرابتهم من النبي ﷺ تؤسِّس وتؤصِّل لحقّهم في سواد المسلمين والترؤس عليهم. وبمعنًى آخر فإنّ انتصار العباسيين انتصارٌ مؤقّتٌ **لمحاولة بلورة فكرة «الأمة المستخلَفَة»** في العالم في مؤسَّسةٍ تحكم بمقتضى الاستخلاف الإلهي، وليس بمقتضى الاختيار من الأمة، أو ادّعاء الوكالة عنها، والتفويض منها.

---

(1) في سنن الترمذي 26/5، ومستدرك الحاكم 129/1.

(2) مسند أحمد 102/4، وأبو داود 503/2-504، ومستدرك الحاكم 128/1.

(3) السنن الكبرى للبيهقي 188/8، ومجمع الزوائد للهيثمي 258/7-259. وقد قدّم الشاطبي المالكي (المتوفَّى بعد العام 790 هـ/ 1388 م) في كتابه **الاعتصام** دراسةً طويلةً لروايات الحديث. ثم درس طويلاً الاتجاهات المختلفة لفهم الجماعة: الاعتصام 190/1 وما بعدها.

وكانت المعارضة الأشدّ للعباسيين في عهدهم الأول هي المعارضة الطالبية أو أسباط رسول الله ﷺ. وهكذا دار الصراع بين أحفاد رسول الله ﷺ من أعقاب الحسن والحسين، وأبناء عمومته (من أعقاب عمّه العبّاس بن عبد المطلب). فلم يَعُد ذلك الصراع صراعاً على حقّ الأُمّة أو الجماعة في اختيار الخليفة أمير المؤمنين؛ بل صار صراعاً على مَنْ هو الأحقُّ بولاية أُمور المسلمين، ومتابعة رسالة الإسلام: أسباط رسول الله ﷺ أم أبناء عمّه؟! وصار صراعاً على ما هو «الواجب» على الأُمّة: مُبايعة أسباط الرسول ﷺ أو أبناءُ عمِّه؟!

وما كانت الفئاتُ الداعمةُ للفريقين في الصراع على «حقّ القداسة» هذا هي كُلُّ قوى المجتمع أو معظمها. ثم إنّ بعض تلك الفئات التي شاركت في الصراع كانت ما تزال متحشِّدةً ضمن حركة التغيير التي أسقطت الأُمويين دونما اهتمام بالضرورة أو اقتناع **بالأيديولوجيا** التي حكمت ذلك الصراع. فالمُلاحَظُ مَثَلاً أنّ المُرجئة والمُعْتزِلة ـ وهما حركتان فكريتان معارضتان تمثّلان قوى اجتماعية مدينية شاركت منذ أواخر القرن الأول في المعارضة السياسية والاجتماعية للأُمويين ـ انحازوا في الصراع الجديد الناشب إلى الطالبيين دون أن يربطوا ذلك بقداسة آل البيت، أو حقّهم الإلهي في السلطة. لقد تميَّز الجوُّ العامُّ التغييريُّ في النصف الأول من القرن الثاني الهجريّ بتحشيد كلّ الفئات الاجتماعية ضمن تلك الحركية الزاخرة. وساده في الغالب روحٌ خَلَاصيٌّ غَلَّابٌ تطلَّعت في خضمِّهِ كُلُّ تلك القوى والفئات للإنقاذ والمُنْقِذ باتّجاهاتٍ مختلفةٍ بل متعارضةٍ أحياناً. ووسط هذا الجوّ ظهرت بين تلك الفئات فئةُ «أهل الحديث» أو «أصحاب الحديث» التي لجأت إلى مفاهيم القداسة والخلاص والمهديّة مثل العباسيين والطالبيين لكنْ باتّجاهٍ آخر. فهم (أي أصحاب الحديث) **الجماعة المُنْقَذَةُ** أو الناجية لأنهم يستلهمون «ما كان عليه الرسولُ وأصحابُه»؛ كما عبَّرت عنه إحدى خواتيم «حديث افتراق الأُمَّة» السالف الذكر. ففي مقابل «حقّ القرابة»، و«حقّ الميراث» الذي تبنّاه

العباسيون والطالبيون (الحسنيون والحُسينيون) اندفع «أصحابُ الحديث» أو اعتزلوا (كالمعتزلة الأوائل في الصراع بين عليٍّ ومعاوية) تحت لواء «السُنّة» و «سيرة السَلَف الصالح».

أما «السُنّة» عندهم فتُمثِّل «صورتهم» التاريخية لماضي الأُمّة أو تجربتها التاريخية. وهي تعني المسار الذي تصوَّروه من خلال الآثار والمَرْويّات لعقائد وسلوك الرسول ﷺ وأصحابه الأولين (السَلَف الصالح)، بعكس العباسيين والطالبيين الذين كانوا يأخذون بصُوَرٍ انتقائيةٍ لذلك الماضي. يقول ميمون بن مهران (117 هـ/ 735 م) في رسالته السالفة الذكر على لسان الصحابيّ سعد بن أبي وقّاص[1]: «.. نلزمُ ما فارقْنا عليه رسولَ الله حتّى نلْقاهُ، ولا ندخُلُ في شيءٍ من الفِتَن حتّى نلْقاه». ثم يعلّق: «فصارت **الجماعةُ** والفئةُ التي تُدْعى فئة الإسلام ما كان عليه سعد بن أبي وقّاص وأصحابه الذين اعتزلوا الفِتَنَ حتّى أذهب الله الفُرْقةَ، وجَمَعَ الأُلْفةَ؛ فدخلوا **الجماعة**. . .».

وموقفُهُم السَلَفيّ هذا هو الذي يحدِّد رؤيتهم لعصرهم في القرن الثاني الهجري. فهم تغييريون لأنهم غير راضين عن «الفِتَن» التي تشتعل من حولهم، وتُشْعِلُ المجتمع. وهم لا يرون المشاركة في الصراع السياسي لأنّ نموذَجَهم «سعد بن أبي وقاص وأصحابه» لم يشاركوا في أحداث الفتنة الكبرى. وهكذا اتجهوا مثلهم «للعبادة والجهاد». لكنهم ظلوا يرون من جهةٍ ثانيةٍ «الطاعة» للسلطة القائمة لأنهم لا يقولون «بالسيف في الأُمّة»، أي بالتغيير السياسي عن طريق الثورة. وقد سيطر عليهم وسط الجوّ الخلاصي الغلاّب الإحساس **بالتفرد** وبأنهم «الفرقةُ الناجية» على الرغم من صورتهم الواسعة الآفاق للأُمّة وماضيها. ولم يرض العباسيون ـ الذين خرجوا من الصراع مع الطالبيين والثوار الآخرين منتصرين ـ عن «أهل السنة» هؤلاء رغم مُسالمتهم وطاعتهم. ذلك أنهم أحسُّوا منهم الادّعاء بالتفرد **بالمشروعية**

(1) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (ترجمة عثمان بن عفان)، دمشق 1987، ص 503-505.

الدينية؛ في الوقت الذي كانوا هم فيه يرون أنّ المشروعيّة الإسلامية كلَّها ممثَّلةٌ فيهم؛ بل اعتبروا أنفُسَهم هم «الدين» في صراعاتهم من أجل الانفراد بالسلطة. لقد كانت السلفية الدينية القوية لدى «أهل السنة» سلفيةً كارزماتيةً **للجماعة** لا يلعبُ فيها «أهلُ البيت» أو «أهل القرابة» أيَّ دور. واضطرت فتنةُ الأمين والمأمون وما تلاها (195-202 هـ/ 810-817 م) «أهلَ السنة» للخروج من عُزْلتهم؛ إذ قاد بعضُ رجالاتهم «عامّة بغداد» ومُدُناً أُخرى في العراق والشام ومصر في عمليات تأمين الأحياء المدينية، وفرض الاستقرار الداخلي وسط الجوّ العاصف، وأُمراء الجند المتصارعين في غياب السلطة المركزية[1]. ويبدو أنَّ ذلك قوَّى من ثقتهم بأنفُسِهم وبفئات «العامّة»، ووصلهم بصورتهم التاريخية عن الاستمرار الاجتماعي للإسلام وللأُمّةِ المستخلَفَة بغضِّ النظر عن الدول التي تقوم وتسقط. وقد أحسَّ المأمون (198-218 هـ/ 813-833 م) عندما وصل إلى بغداد من خراسان (عام 203 هـ/ 818 م) بهذه الاستقلالية الاجتماعية البازغة، والتي تتهدَّدُ استقرار السلطة ومشروعيتها فمضى لمواجهة القائمين عليها من قادة «العامّة» من «أهل السُنّة». والطريفُ أنه وجد حلفاء له في تلك المواجهة التي عُرِفت فيما بعد بمحنة **خَلْق القرآن**؛ بين نُخب الشيعة والمرجئة والمعتزلة؛ التي ما كان يجمعُها مع المأمون شيءٌ من الناحية الأيديولوجية غير ما يقال عن تشيعه. وقد يعلِّلُ مصير تلك النُخَب للوقوف إلى جانب السلطة شعورها بخطورة «العلماء الجُدُد» هؤلاء على مواقعهم الاجتماعية، وصورتهم عن العلم وحَمَلَته، وعن الأُمّة ومصائرها. ففضلاً عن الرسائل الكثيرة التي كتبها «أصحابُ الحديث» و «أهل السنة» في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري في «العلم» و «الجهاد» و «الزهد» و «السنة»؛ انتشرت في أوساطهم فيما بعد

(1) قارن عن تلك الأحداث، وبروز أهل السنة كزعماء للعامة؛ الدراسة المترجمة لأيرا لابيدوس بمجلة **الاجتهاد**، عـ2، شتاء العام 1989، ص 115-151 بعنوان: «الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط». واسم المقالة في الأصل: «الانفصال بين الدولة والدين في التطورات المبكرة للاجتماع الإسلامي».

«رسالةُ» محمد بن إدريس الشافعي (-204 هـ/ 819 م) التي يُنظِّرُ فيها **للسنة** (إلى جانب القرآن) باعتبارهما مصدر «العلم»، ولأهل الفقه والسنة باعتبارهم التعبير الأصفى عن «الإجماع» و«الأمة التي لا تجتمع على ضلالة»[1]. أمّا في نظر خصومهم فقد كان «أهل السنة والجماعة» (لا نعرفُ متى أضافوا **الجماعة** إلى تسميتهم. وأولُ ذكرٍ لذلك يردُ في رسالة المأمون ضدَّهم إبّان وفاته عام 218 هـ/ 833 م) عوامَّ وطغاماً و«نابتة» كما سمَّاهم الجاحظ المعتزلي الزيدي الميول **في رسالته** ضدَّهم[2]. اختار المأمون مسألةً للمواجهة والاختبار لسلطة الدولة في الدين وعليه؛ لا تبدو لنا الآن مفهومةً أو مهمةً هي مسألةُ «خَلْق القرآن». وقاومه «أهل السنة» بوعْيٍ متصاعدٍ بمهماتهم الدينية، واعتبارهم أنفسهم أهل الدين وحرّاسه، وحَمَلة القرآن «كلام الله القديم»، وتمثيلهم للإسلام، والأُمّة المستخلَفَة في العالَم وعليه. وتابعت السلطة العباسية المواجهات والملاحقات بعد المأمون في عهدي المعتصم والواثق (218-232 هـ/ 833-846 م)[3]. ثم خفَّ التوتُّر تدريجياً في عهد المتوكّل وأعقابه (232-279 هـ/ 846-892 م) للتأييد الشعبيّ العريض الذي لقيه «أهل السنة والجماعة» هؤلاء طوال عقود المواجهة؛ ثم لأنّ المتوكِّل وَمَنْ بعده لم يدركوا خطورة معنى تلك الحركة على الأُسُس الدينية لمشروعيتهم.

لقد كان معنى التسليم بوجود **الجماعة المعصومة** خَلْق مجالٍ اجتماعيٍّ مستقلٍّ عن السلطة، وحياةٍ دينيةٍ اجتماعيةٍ يسودُها «أهل السنة» وليس الدولة. وقدَّم «أهل السنة» ما اعتُبر تنازُلاً آنذاك بتفسير «الجماعة» و«أولو الأمر» بأنهم

(1) الرسالة للشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، 1940، ص 401 وما بعدها.

(2) نُشرت رسالة الجاحظ في **النابتة** ضمن مجموع رسائله بتحقيق عبد السلام هارون. كما نشرها شارل بللا وكتب دراسةً عنها بالفرنسية.

(3) كُتبت عن «محنة خلق القرآن» نصوصٌ ودراساتٌ عدةٌ؛ أهمها من قبل دراسة باتون بعنوان: أحمد بن حنبل والمحنة (ترجمة وتعليق عبد العزيز عبد الحق). ثم صدرت عام 1989 دراسةٌ واسعةٌ للأستاذ فهمي جدعان بعنوان: المحنة ـ بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام وهي تعرض صورةً جديدةً للمحنة وبواعثها والأطراف المشاركة فيها.

الأُمراء والعلماء، وليس العلماء وحسب[1]! وكان معنى ذلك الانفصال التدريجي في الفكر والاجتماع بين **الشريعة والسياسة**؛ في ظلّ استمرار الشرعية الدينية العليا (الدين، الأمة المستخلَفَة، خلافة الله) المستوعبة للجميع. وكما غيَّرت الأزمة من موقف الدولة وموقعها من الشريعة **وممثّليها**؛ غيَّرت أيضاً من موقف **العلماء** من الأمة أو مفهومها. فالتأييد الاجتماعي الكبير الذي عاشه «أهل السنة» الذين كانوا يعتبرون أنفسهم ـ وهم قلةٌ قليلةٌ آنذاك ـ **الفرقة الناجية**؛ جعلهم يتبنَّون تدريجياً مفهوم المُرجئة الواسع ـ والذي يتوافقُ مع صورتهم التاريخية ـ لأمة المؤمنين والمسلمين. فقد صار يكفي لديهم النطق بالشهادتين للدخول في الإسلام، والانتماء لجماعة المسلمين ـ بينما بقيت سائر الجماعات الدينية الأُخرى جماعات اصطفاءٍ وإلهامٍ وخصوصية[2].

ولم تَزَلْ كُلُّ الإشكالات العملية بين العلماء والأُمراء بتضاؤل التوتُّر بين الدولة **وأهل السنة**؛ بل استمر التجاذُبُ على أطراف المجالين الديني (الشريعة)، والسلطوي (السياسة). فقد حوَّلت الدولةُ الحِسْبة مَثَلاً من

(1) قارن بالاعتصام 264/2 وما بعدها. والشاطبي يوردُ هذا الرأي، والرأي القائل إنّ الجماعة «جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير» من ضمن نصٍّ طويلٍ للطبري ليس في تفسيره. وقد يكون في كتابه: **تهذيب الآثار** (الذي بقيت منه أجزاء قليلةٌ فقط). ويبدو من شعر عبد الله بن المبارك (-181 هـ/ 797 م) الذي أوردْنا منه بيتاً من قبل أنه يعتبر السلطان هو الجماعة؛ فهو يقول:

إنّ الجماعة حبل الله فاعتصموا ... بها هي العروةُ الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلةً ... عن ديننا رحمةً منه ورضوانا

ويبدو من الروايات التي يوردها الشاطبي (260/2-261) أنّ القائلين بالسواد الأعظم في تفسير الجماعة هم الكوفيون من تلامذة أبي مسعود الأنصاري وابن مسعود. ويريد الشاطبي (261/2) أن يفسّر بعض الأقوال في **الجماعة** باعتبارها تدل على أنهم هم «العلماء المجتهدون» والمعروف أنّ هذا هو ما ذهب إليه **الشافعي في الرسالة**.

(2) قارن عن ذلك دراسةً لي بعنوان: أهل السنة والجماعة ـ دراسة في التكون العقدي والسياسي؛ في هذا الكتاب.

اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان. كما فعلت الشيءَ نفسَهُ بقضاء المظالم، والجرائم السياسية[1]. ولا شكَّ أنّ ذلك كان منها لحفظ **هويتها ودعواها** باعتبارها «حارسة الدين وسائسة الدنيا». واتّجه الفقهاء من جانبهم للاشتراع للبُغاة (أي المعارضين السياسيين). إذ حرصوا على القول بحفظ أنفُسهم وحرياتهم وممتلكاتهم. ولم يروا نُصرة السلطان عليهم إلاّ إذا حملوا سلاحاً (سفكوا الدم) أو حاولوا الانفصال عن الدولة[2].

ومع ذلك فإنّ الازدهار الذي شهده «المجتمع المدني» منذ أواخر القرن الأول، وحتى القرن الخامس؛ فتر في المجال السياسي. وقامت عَبْرَ القرون مؤسَّساتٌ مدينيةٌ كثيرةٌ وازنت المجتمع وصانته، وطوَّرتْهُ في مساراتٍ أُخرى غير سياسية. أمّا حقُّ الأمة والجماعة التأسيسي في اختيار السلطة والسلطان فلم تقم من أجله حركاتٌ أو أحزابٌ ذات توجُّهٍ واضح. فبقي كلاماً نظرياً في كتب الفقه وأُصول الدين، وتقارير المصادر التاريخية.

4 ـ حدود السلطة في المجتمع: لا تعرفُ المصادر كلمةً أقدم من تلك المنسوبة للإمام عليٍّ في المهمات الاجتماعية للسلطة السياسية ـ فَلْنَعُدْ إليها هنا ثانيةً مع مُلاحظة أنّ الإمامَ قالها إثباتاً لضرورة السلطة وليس لمهماتها: لا بُدَّ للناس من أميرٍ بَرٍّ أو فاجر: يضمّ الشعث ويجمع الأمر (يمنع الفتنة الداخلية)، ويقسم الفيء (يشرفُ على توزيع الناتج الاجتماعي)، ويجاهد العدو (الدفاع عن الأرض والناس في وجه الأعداء الخارجيين)، ويأخذ للقوي

---

(1) قارن عن ذلك دراسةً لي بعنوان: قضاء المظالم ـ نظرة في وجهٍ من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي؛ بمجلة **دراسات** بالجامعة الأردنية، م 4، عـ 10 (1987)، ص 158-181. وانظر عن الحِسبة ـ دراسة الأستاذ **الفضل شلق بمجلة الاجتهاد**، م 2، شتاء 1989، ص ص 15-89.

(2) تصدر لي عن ذلك دراسةٌ بعنوان: «البغي والخروج ـ دراسةٌ في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي». وأنظر عن أحكام البغاة؛ الماوردي: الأحكام السلطانية (1963)، ص ص 138-144، والطرسوسي: تحفة الترك، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1992، ص ص 117-131، و M. Hamidullah, Muslim Conduct of State, 180 ff.

من الضعيف (العدالة القضائية). إن المُلاحَظَ في هذه الكلمة الخطيرة أنّ الإمام علياً لا يُعطي للسلطة مهماتٍ دينيةً في الداخل الاجتماعي؛ بل ولا في الخارج إلاّ إذا اعتبرنا أنّ **الجهادَ** قضيةٌ دينيةٌ. فالمعروف أنه فُهم كذلك طوال عصور الإسلام الوسيطة والحديثة. ومع ذلك فلأنه قضيةٌ دينيةٌ تتصل بالمفهوم التأسيسي للإسلام، وخلافة أمته في الأرض؛ ظلَّ البعض يجادلُ في «احتكار» السلطة للقيادة في الجهاد، وتحديد أمده، وقسمة الغنائم[1]. على أنه رغم غياب المهمات الدينية من الكلمة؛ تبقى للسلطة حريةٌ واسعةٌ في الحركة كما هو واضح. ففي مجال قسمة الفيء جادل الصحابة عمر وعثمان وعلياً في مصير الدولة إلى إيقاف الأرض المفتوحة على «جماعة المسلمين» وعدم قسمتها على الفاتحين. وكانت حُجَّة الخلفاء الثلاثة أنّ «أمة المسلمين» أمةٌ مفتوحة الآفاق، وستتسع أرجاؤها فلا يجوز احتكار الناتج من جانب الفاتحين وأعقابهم وحرمان المسلمين الجدد ـ الذين لم يشاركوا في الفتوحات ـ من ثمراته. وهذا فضلاً عمّا توقّعه عليٌّ من نزاعٍ بين الفاتحين على الأرض فيما لو قُسّمت عليهم[2]. وفي العصر الأُمويّ ظلّت الشكوى من عدم العدالة في التوزيع، وبالتالي حقّ أهل الناحية في اقتسام النواتج فيما بينهم بمعزلٍ عن السلطة المركزية. ولم يُجادلْ أحدٌ في الحاجة إلى مَنْ «يضمّ الشعث ويجمع الأمر». لكنْ كان هناك مَنْ قال إنّ السلطة تلجأُ كثيراً إلى مفهوم «الفتنة» منعاً لكلّ معارضةٍ مشروعة. وانتهى ذلك لدى الفقهاء بوضع تشريعاتٍ للبُغاة (الخوارج على السلطان أو المعارضين له) لتبقى المعارضةُ السياسية والاجتماعية ممكنة. لكنّ ذلك لم يعْنِ أنّ السلطة انضبطت ضمن تشريعات أولئك الفقهاء التي استندوا فيها إلى تصرفات الإمام عليٍّ تجاه المعارضين له بالقوة المسلَّحة؛ إذ هو لم يُصادر أموالهم ولا أسلحتهم بعد الوقْعة، كما أنه

---

(1) قارن عن ذلك مقالتي بمجلة الاجتهاد، م 2، شتاء 1989، بعنوان: التدوين والفقه والدولة، ص ص 99-107.

(2) قارن عن ذلك بكتاب الأموال لأبي عُبيد، ص 59، 115، والخراج ليحيى بن آدم، ص 48، والخراج لأبي يوسف، ص 28.

لم يُحاسبْهم قضائياً، ولم يتعرض لحرياتهم وانتمائهم الكامل للمجتمع. وسلَّم المجتمع للسلطة بحقّ تعيين القُضاة. لكنّ احتجاجاتٍ[1] ظهرت عندما حاول الوليد بن عبد الملك (-96 هـ/ 714 م) ثم عمر بن عبد العزيز (-101 هـ/ 719 م) «جَعْل قضاء الأجناد قضاءً واحداً»[2] لا لأنّ القضاء يعتمد الشريعة ورأي القاضي الخاصّ فقط؛ بل لأنّ الأعراف والمعاملات مختلفةٌ في الأمصار، ولا يجوزُ فرضُ أعراف أهل الشام مَثَلاً على أهل الحجاز. ولم تنجح المحاولتان آنذاك على أيّ حال.

وعاد الجَدَلُ حول المهمات الداخلية للسلطة السياسية في القرن الثاني الهجري بعد سقوط الأمويين، وإبّان ازدهار المجتمع المدني. فكان هناك مَنْ قال إنّ الممارسات الداخلية للسلطة المركزية أيام الأُمويين، كانت أَوسع مما يجب. ولذا ظهر أَثَرٌ يقول إنّ حقوق الأئمة تنحصرُ في «الحدود والفيء والصدقات والجهاد»[3]. أمّا المقصود بالحدود هناك فهو إنفاذُها أي تنفيذ الأحكام التي يُصْدِرُها القُضاة؛ وليس تحديد تلك الحدود لأنها محدَّدةٌ بالقرآن والسنة. فالمطلوبُ هنا أن لا يأخذ المدَّعون «حقوقهم» بأنفُسهم؛ بل أن تقوم الدولةُ بذلك ـ وهذا عملٌ من أعمالها في كلّ الدول. وقصر علاقة الدولة بالقضاء على تنفيذ الأحكام يحرِّرُ القُضاةَ من تدخُّلات السلطة الكثيرة. وقد انضبطت السلطة السياسيةُ في هذا المجال إلى حدٍّ ما في عصور الإسلام الأُولى، لكن كان بوسعها دائماً أن تعزل القاضي الذي لا يُعجبُها قضاؤه، وما أمكن مواجهةُ ذلك بأيّ ضابط. وبقي الفيء جمعاً وتقسيماً في هذا الأثر من حقوق الدولة كما في قولة الإمام عليّ. ثم طرأ أمرٌ جديدٌ ما تعرض له الإمام عليٌّ؛ لكنّ الدولة الأُموية كانت مُصِرَّةً عليه؛ أعني الصدقات أو الزكاة.

(1) انظر مقالتي السالفة الذكر بمجلة الاجتهاد، م 2، شتاء 1989.
(2) تاريخ أبي زرعة الدمشقي 601/1، وسيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، ص 74-75.
(3) في روايةٍ أُخرى للأثر عند سراج الدين الغزنوي في الغرة المنيفة (1937)، ص 168: عن النبي ﷺ: أربعٌ إلى الإمام: الفيء، والجمعة، والحدود، والصدقات. وفي روايةٍ ثالثة: الحدود للولاة.

فللزكاة مصارف معروفةٌ محدَّدةٌ بالقرآن. لكنْ: لمن حقّ القبض أو الأداء والتوزيع؟ فالزكاة فريضةٌ دينيةٌ فرديةٌ؛ بمعنى أنّ الأفراد يستطيعون أداء زكواتهم إلى المستحقين من أهل ناحيتهم. لكنْ لدينا مَثَل أبي بكرٍ الصّدّيق الذي أصرَّ على أن تدفع العربُ الزكاة لبيتِ المال بالمدينة، وأن يقوم هو بالتالي بتوزيعه. والمعروفُ أنه قاتلهم على ذلك. لكنّ عثمان ترك للناس الحرية في أداء الزكاة لبيت المال أو توزيعها بأنفسهم. وقيل بعدها أيام الأُمويين أنه سمح بعدم تسليم زكوات الأموال الباطنة (النقد والثياب مَثَلاً) وأستمرّ في جمع زكاة الأموال الظاهرة (الزراعة والماشية) وهو ما فعله الأُمويون أيضاً. وفي الشعر الأُموي شكاوى كثيرة من جانب الأعراب من قسوة «عُمَّال الصدقات» عليهم، وجشعهم في الأخذ لأنفُسهم. على أنّ هذا الأثَر يُعطي الدولة من جديدٍ حقَّ جمع الزكاة دون تفرقة. وقد تفاوتت تصرفات الدولة عبر العصور تجاه الصدقات فتارةً تُصرُّ على جمعها، وطوراً لا تهتمّ لذلك إلاّ على سبيل تأكيد حقّ السلطان في ذلك (من الناحية الدينية). وما كانت الزكواتُ تمثّل الكثير بالنسبة لبيت المال مقارنةً بالخراج والعشور والمكوس[1]. وخفَّ الجدالُ حول حقّ الدولة في تنظيم **الجهاد** وقيادته بعد أن ثبتت الحدود مع البيزنطيين، وصار الأمر أمر جيوشٍ منظَّمةٍ تحتاجُ للكثير في التنظيم والتجهيز بعد قيام جبهاتٍ ثابتةٍ في الثغور والعواصم[2].

وهناك في الفترة نفسها «رسالة الصحابة» المنسوبة إلى ابن المقفَّع (المقتول حوالي العام 139 هـ/ 756 م). إذ ترد فيها فقراتٌ في حقوق السلطان وواجباته. أمّا حقوق السلطان أو الإمام عنده فهي[3]: «الغزو والقفول، والجمع والقسْم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن

(1) عالج الأستاذ الفضل شلق هذه المسألة وتطوراتها في كتابه: إشكاليات التوحد والانقسام ـ بحوثٌ في الوعي التاريخي العربي، بيروت 1985، ص ص 209-240.
(2) انظر المرجع السابق.
(3) ابن المقفع: **رسالةٌ في الصحابة**؛ في: رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1944، ص120، 121.

فيه أثر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، ومُحاربة العدو ومُهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم». والجديدُ في هذا التحديد إدخاله النظام الإداري ضمن صلاحيات السلطة (الاستعمال والعزل). لكنّ الأبرز إرجاعه القضايا التي ليس فيها نصٌّ إلى الإمام، وليس تركها للقاضي أو لعُرْف أهل الناحية. وكان ابن المقفّع قد أوضح سبب ذلك في اختلاف أحكام القُضاة في القضية الواحدة في المدينة نفسها بناءً على اجتهاد القاضي. وهو يقترح من أجل ذلك توحيد النصوص التي يعتمد عليها القُضاة، والعودة إلى الدولة في مسائل الرأي في القضايا الكبرى. ويشبه هذا ما اقترحه عمر بن عبد العزيز من قبل ولم ينجح فيه. ولا شكَّ أنّ الصلاحيات التي يعطيها ابن المقفّع هنا للسلطة أوسع مما في الأثر الموجَز السابق. لكنه مثل السابق يُخْضِعُ السلطان للشريعة، ولا يعطيه حقاً فيها أو عليها؛ يقول ابن المقفَّع: «إنّا قد سمعنا فريقاً من الناس يقولون: لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق... وسمعنا آخرين يقولون: بل نُطيع الأئمة في كلِّ أُمورنا...». وما يراه الكاتب: اجتماع الإمام والرعية على طاعة الله ورسوله (القرآن والسنة)، وحقّ الإمام في التصرُّف فيما ليس فيه نصٌّ من كتاب أو سُنَّة. ولا شكّ أنّ ما لم يجىء فيه نصٌّ قرآني، ولم تمض به سُنّةٌ ليس أمراً دينياً؛ وبذلك فليس لأمير المؤمنين صلاحياتٌ دينيةٌ داخلية. أمّا حقُّه في الطاعة فناجمٌ عن البيعة له. والبيعة تعاقُدٌ سياسيٌّ في الأساس.

5 ـ وصلت إلينا من القرن الخامس الهجريّ عدةُ مؤلّفاتٍ للفقهاء عُنيت بتبيان وجهة نظرهم في المستجدّات على المستوى السياسي، وأهمُّ تلك المستجدات: ظهور «الدولة السلطانية». أمّا الفقهاء الذين راقبوا الظاهرة، وكتبوا عنها فهم[1]: الماوردي الشافعي (-450 هـ/ 1058 م) وأبو يعلى

(1) قارن عن آرائهم مقالة الفضل شلق بعنوان: الفقيه والدولة الإسلامية ـ دراسة في كتب الأحكام السلطانية؛ بمجلة **الاجتهاد**، ع 4، السنة الأولى، صيف العام 1989، ص ص 91-140.

الحنبلي (-458 هـ/ 1065 م) والجُويني الشافعي (-478 هـ/ 1085 م)[1]. وأمّا «الدولة السلطانية» فقصتها طويلةٌ ملخَّصُها أنه منذ القرن الثالث الهجريّ بدأ الضعف يتسرَّبُ إلى السلطة المركزية ببغداد نتيجة الصراع على المراكز الإدارية العليا، وتغيرات بنية جيش الخلافة. فقد استغْنت الدولة تدريجياً ومنذ أيام المأمون (-218 هـ/ 833 م) عن جندها الخُراساني، وبدأت تجنّد مستجلبين من الترك والديلم، وتُحوِّلُهُم إلى جيشٍ مُحترِفٍ لا علاقةَ له بالعصبية الدينية الأصلية التي قامت عليها الثورة العباسية. وانتهى الأمر بقادة ذلك الجيش إلى التدخُّل ـ إلى جانب رجالات الإدارة الكبار ـ في تولية وُلاة العهد، ثم التحكم فيمن يلي العهد، ومن يتولّى الخلافة؛ بل وفي خَلْع الخلفاء وقتلهم وتولية من يشاؤون. وعمد وُلاةُ الأطراف تدريجياً إلى تكوين عصبيات محلية ـ وبخاصةٍ في تلك النواحي التي كان بعضُهم ينتسبُ إليها ـ ثم الاستقلال عن السلطة المركزية بمساندةٍ من بعض رجالات الإدارة أو الجيش المركزي؛ مقابلَ مبالغ مالية يدفعونها، وولاءٍ شكليٍّ للخلافة يُقايَضُ بمرسومٍ من الخليفة، وخلعةٍ تُضفي عليه الشرعية التي يُعتبرُ بدونها خارجاً على سلطان الخلافة. ولم يقتصر الأمر على ذلك! بل قامت دُويلاتٌ مستقلةٌ تماماً تُناصِبُ الخلافة العباسية العداء، وتُحاولُ الحلولَ محلَّها مثل الزيدية بطبرستان واليمن، والفاطميين بالمغرب ثم بمصر. ولم تُعتبر هذه الظواهر لأول وهلةٍ أمراً غير عادي. فالمستَولون على النواحي والأطراف يعترفون بالسلطان الأعلى للخليفة؛ أمّا الذين لا يعترفون فهم خوارج وعُصاةٌ وبُغاةٌ تجب مكافحتُهُم. لكنّ البويهيين الديلم فعلوا في ثلاثينيات القرن الرابع ما لم يكن بالحِسْبان. إذ بعد أن سيطروا على الديلم وخراسان وفارس زحفوا إلى بغداد

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (نشرة الحلبي، 1963)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي (دار الكتب العلمية ببيروت، 1983)، وغياث الأُمم في التياث الظُّلَم لإمام الحرمين الجويني، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية، بدون تاريخ). وهناك نشرةٌ أفضل للكتاب من تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب (قطر، 1400 هـ) لكنها لم تكن بين يديّ عند كتابة هذا الفصل.

وآستولوا عليها مُبْقين على الخليفة، ومُحِلِّين عصبيتهم الديلمية محلَّ التُرْك الذين استأثروا بالنفوذ في قلب العاصمة طوال قرنٍ من الزمان. وبعد قرنٍ من السطوة والسلطة؛ حوصر خلاله الخليفة داخل قصره وبين حريمه مُعطياً تفويضاً **لأمير الاستيلاء** هذا (كما سمّاه الماوردي وأبو يعلى) بالإدارة والسيطرة؛ اندفعت موجاتٌ جديدةٌ من المسلمين الجدد من شعوب أواسط آسيا التركية فاكتسحت الدويلات كلّها وصولاً إلى بغداد ـ مُزيلةً البُويهيين والآخرين، ومؤسِّسةً «السلطنة السلجوقية». وكان أثَرُ السلاجقة أبقى على قوانين تداول السلطة، وعلى المجتمع، وعلى فئات العلماء أيضاً. فقد استمروا هم والسلطنات التي تفرعت عنهم (الزنكيون، والأيوبيون) مدةً أطول. وكانوا إيذاناً بوضع مصائر دولة الإسلام في أيدي الشعوب التركية الآسيوية (المماليك والعثمانيون)، وتأسيس نظام الإقطاع الإسلامي (بدلاً من الخراج)؛ إذ سيطرت الدولةُ على الأرض بالكامل، ووزَّعتْها في صورة إقطاعياتٍ غير وراثية على ضباط جيوشها. وآكتسبت تلك السلطنات شرعيةً باقيةً بأمرين اثنين: سُنِّيتها، التي مكّنتْها من التواصل العميق مع المجتمع والعلماء، وقوة شكيمتها في مواجهة الزحوف على دار الإسلام من جانب البيزنطيين والصليبيين والمغول وصولاً إلى قوى الاستعمار الغربي أواخر العصور الوسطى.

وكان من الطبيعي للخلافة وسط الظروف المتغيّرة، وزوال سلطتها السياسية أن تلجأ للدين، وللمشروعية العليا للأمة المستخلَفَة التي اعتبرت نفسها رمزها، وبالتالي رمزاً لبقاء الإسلام، ودار الإسلام ووحدتها. وقد أدرك أُمراءُ الاستيلاء وسلاطينُهُ (على الرغم من أنّ البويهيين كانوا من الشيعة) ضخامة أثر تلك المؤسَّسة التاريخية في المجتمع وعليه؛ فأبقوا عليها، وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها.

أمّا الفقهاءُ الثلاثة في القرن الخامس (الماورديُّ وأبو يعلى والجويني) فقد اختلفت أنظارهم لتلك المستجدات. فقد كان هناك من جهةٍ السلامُ الذي

ساد العلائقَ مع الخلافة (كسلطة سياسية) منذ النصف الثاني من القرن الثالث. وهو السلامُ الذي جعلهم ممثّلي الدين، وحَمَلة الإسلام في الداخل وإلى العالم. ومع الاعتراف للخلافة بالطاعة والنُصْرة؛ فإنّ هؤلاء ما كانوا يرون لها دوراً في الدين، ولا قُدْسيةً معيَّنةً تفرض بقاءها أو سلطتها. فهي قامت على «الإجماع» المُتوارَث. والمقدَّسُ الباقي شائعٌ وغير معيَّن في الأمة المستخلَفَة وجماعتها. وهذا ما رآهُ أبو يعلى (-458 هـ/ 1065 م) الحنبلي. والحنابلةُ آنذاك كانوا ما يزالون يحملون ميراث «محنة خَلْق القرآن»، وما خلَّفَتْهُ لهم من زعامةٍ في «العامة»، واستقلالٍ في الحياة الدينية والاجتماعية. وقد وقفوا مع الخلافة في محنتها مع البويهيين.

لكنهم ما كانوا ينظرون بعين الرضا إلى هذا الاستظلال الجديد للخلافة بالشريعة، وتدخلها بالتالي، أو عودتها للتدخُّل في مجالهم هم. صحيحٌ أنّ أمراء التغلُّب والاستيلاء موجودون. وصحيحٌ أنّ بقاء الخلافة السُنّية ضروريٌّ للإسلام ولذلك ينبغي دعمها في وجههم؛ لكنّ الإسلامَ ومجتمعه باقيان وهم زائلون، وستعود الأُمورُ إلى مجراها الطبيعي؛ فينبغي أن تبقى «الشريعة» فوق «السياسة»، ولا ينبغي أن تعود الأُمور إلى ما قبل القرن الثالث حين كان الخليفة مستظهراً بقوته السياسية يحاول التدخل في الشريعة. أمّا الماورديُّ (-450 هـ/ 1058 م) فقد كان أعمق إحساساً بالمتغيرات، وأكثر اقتناعاً بأنه لا عودة إلى الوراء. ولذا فقد رأى أنّ احتضان الخلافة ضروريٌّ للإبقاء على «دولة الإسلام» وإن لم يكن الإسلام/ الدين، والإسلام/ المجتمع مهدَّدين. وهكذا أراد إعطاء الخليفة دوراً من جديد في الجماعات، وصلوات الجُمُعة «على سبيل التأدُّب» و«لحفظ الهيبة». ولم يَرَ ضرراً في التأكيد الاجتماعي والديني على الخليفة كرمزٍ للاستقرار والاستمرار والوحدة السياسية لدار الإسلام. أمّا «أُمراء الاستيلاء» و«التغلُّب» فهم مسلمون ومسيطرون، ولا ضرورةَ ـ مِن وجهة نظره ـ لإدانتهم، والصراخ كلَّ الوقت بعدم شرعيتهم؛ فلا بُدَّ من الاعتراف بهم كظاهرةٍ جديدةٍ وباقيةٍ في الاجتماع الإسلامي، واستيعابهم ضمن إدارة الدولة في ظلِّ الخليفة الذي يعطيهم تفويضاً ويولّيهم

كما كان الخلفاء الأقوياء يفعلون مع الوُلاة، رغم اختلاف الوضع، حفظاً للوحدة، ومؤازرةً لاستمرار الدولة. ثم إنّ لهذا «الاستيلاء» جانبه الآخَر؛ جانب الشوكة، و«**القوة**». فالماورديُّ يتحدث في كتابه الآخر: «تسهيل النظر» عن «دولة القوة»[1] والتي يعني بها وصول عصبيةٍ معيَّنةٍ للسلطة بسبب قوة شوكتها، وكثرة عددها، أي اتّساع انتشارها الاجتماعي، وليس عن طريق «الانقلاب الإداري» كما كان يحدُثُ كثيراً في العاصمة[2]. إنّ «قوة» تلك الدولة بهذا المعنى يعني تمثيلها لفئاتٍ عريضةٍ ضمن دار الإسلام لا يمكن تجاهُلها بل يَحْسُنُ السعْيُ لاستيعابها، وتسخير سطوتها للخلافة وأرض الإسلام.

ويوافق الجُوينيُّ (-478 هـ/ 1085 م) الماورديَّ فيما يتعلّقُ بدولة القوة، وإمارة الاستيلاء، لكنه يختلف معه ويهاجمه بشكلٍ مباشرٍ في مسألتين: **الأولى** أنه لم يمضِ بالأمر إلى نهاياته في نُصرة «الدولة السلطانية» هذه. **والثانية** في حرصه المُبالَغ فيه على الخلافة. صحيحٌ أنّ الخلافة ذات لَبوسٍ دينيٍّ لعراقتها وتاريخيتها وتمثيلها القديم للإجماع المُتوارَث. لكنّ «الخلافة» اكتسبت ذلك اللَّبوس لأمرين اثنين عمليين: حفاظها على وحدة الدار والمجتمع (منع الفتنة الداخلية)، والجهاد (دفاعها عن دار الإسلام). وسلاطينُ القوة الجدد (**السلاجقة** أيامه) يقومون الآن بالمهمتين. فقد قضوا على الفِتَن الداخلية بضرب الدويلات المتصارعة، ونشر الأمن في المجتمع (على رغم اعترافه بتجاوزات عسكر السلاجقة على المدن والفلاّحين أحياناً!)

(1) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1987، ص 204-205: تأسيس القوة.

(2) قارن بدراسة الأستاذ الفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة؛ بمجلة **الاجتهاد**، م 1، خريف 1987، ص ص 115-192 والفقرة الخاصة بالدولة السلطانية، تقع على الصفحات 152 وما بعد. وأنظر كلود كاهن؛ تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين قاسم، 1977، ص 235 وما بعدها. وقد ترجمتُ في مجلة الاجتهاد، عـ 1، 1987، ص ص 193-242 مقالة كاهن التأسيسية عن الإقطاع الإسلامي.

كما أنهم حموا دار الإسلام ودولته بردِّهم عادية البيزنطيين (في موقعة ملازكرد)، واندفاعهم (باتجاه آسيا الصغرى) لكسْب أرضٍ جديدةٍ للإسلام والمسلمين. لذا يلمّحُ الجوينيُّ على استحياء بأنه لا مانع لديه في أن تزول الخلافةُ لصالح السلاجقة (الذين يمكن أن يتولوا الخلافة مع عدم قرشيتهم؟)؛ فهي بالنسبة للإسلام ـ من وجهة نظره ـ لا تختلف عن أية دولةٍ أُخرى المُهمُّ فيها توافُرُ **الكفاية** (في الداخل) والشوكة (على الخارج)[1].

ولم يَعُدْ أحدٌ بعد الجويني لطرح احتمال زوال **الخلافة** القرشية أو الإسلامية. وبقيت رمزاً في سائر العصور فَصَدَق حَدْسُ الماوردي. لكنّ الفقهاء استمروا في القول بشرعية «الدولة السلطانية» استناداً لمسوِّغات الجويني ذاتها. وعاد العثمانيون فجمعوا في شخص السلطان بين الخلافة والسلطنة منذ القرن الثامن عشر.

* * *

لَمَح المستشرق الألماني Tilman Nagel في كتابٍ له عن الجويني وكتابه «غياث الأُمَم»، اتجاهاً من جانب الجويني **لعلمنة** الدولة والسلطة[2]. فقد فهم أنّ «الخلافة» كانت «سلطةً دينية». لكنّ الحقيقة أنها لم تكن كذلك حتّى في عصورها الأُولى. صحيحٌ أنّ الخلفاء حرصوا على تلقيب أنفسهم بلقب «خليفة الله» منذ أيام عبد الملك بن مروان (65-86 هـ/ 684-705 م) وربما قبل ذلك[3]. لكنّ المسلمين عَبْرَ العصور ما اعتبروا أنّ للمنصب قداسةً خاصةً أو سلطاتٍ ذات طابع ديني. ويبدو تحديدُ الفقهاء للإمامة والخلافة بأنها «حارسةُ الدين وسائسة الدنيا» مُوهِماً في هذا المجال. فلم تكن الخلافة

(1) الجويني: غياث الأُمم في التياث الظُّلَم، ص 247-255. وانظر في تسويغ شرعية الدولة السلطانية أيام المماليك؛ دوروتيا كرافولسكي؛ في مقدمة: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار للعمري (دولة المماليك الأولى)، بيروت 1986، ص ص 21-29.

(2) Tilman Nagel: Die Festung des Glaubens

(3) قارن بدراستي عن الرؤية الأُموية للسلطة؛ في الفصل التالي من هذا الكتاب.

هي التي حرست الدين في كلّ العصور الإسلامية الوسيطة والحديثة؛ بل هو الذي حرسها ودافع عنها بقدر ما رأى أنّ مصالحه مهدَّدةٌ بتهدُّدها ولو من الناحية الرمزية[1]. لقد كانت مشكلة الدولة في الإسلام الوسيط (والخلافةُ هي الدولةُ الأُمُّ) أنها ضعيفة الجذور في أصل المشروعية، وأنها لم تستطع التغذّي باستمرار من ذلك النبع الثرّ للشرعية من جهةٍ، وما استطاعت التحول إلى «دولةٍ بحدّ ذاتها» من جهةٍ ثانية. وهكذا ظلّت **الأمة وجماعتها** هي المقدّس، وهي مناطُ الاستخلاف، وهي المشروعية التأسيسية والعليا. تهب كلّ ما عداها مشروعيةً فرعيةً بقدر ما ينضوي تحت لوائها. وقد زالت الخلافة منذ أمد وبقيت **الأمة** وكارزماها (إجماعها، وعدم اجتماعها على الضلالة!). **فالأمةُ** في الإسلام هي الشرعية التأسيسية. والشرعيات الفرعيةُ المؤقتة (بما فيها الخلافة التاريخية) شرعيات مصالح ترتبط بتلك المصالح وجوداً وعدماً.

(1) قارن بدراستي: الدين والدولة ـ إشكالية الوعي التاريخي؛ في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وانظر مقالةً للأستاذ الفضل شلق بعنوان: الجماعة والدولة؛ بمجلة **الاجتهاد**، م 3، ربيع 1989، ص ص 15-100.

الفصل الثاني

الخلافة والمُلْك

دراسة في الرؤية الأموية للسلطة

«نحن الزمان، من رفعناه ارتفع
ومن وضعناه اتضع»

معاوية بن أبي سفيان

I

ذكر الطبري[1] في أحداث العام 33 هـ عن سيف بن عمر الضبّي خبر «المسيَّرين»، وهم جماعةٌ من شبان الكوفة وكهولها، من «وجوه أهل الأيام، وأهل القادسيّة، وقرّاء أهل الكوفة، والمتسمّتين[2]»، كانوا قد تشاجروا مع سعيد بن العاص والي الكوفة من قبل أمير المؤمنين عثمان بن عفّان حول مِلْكية الصوافي (يعني ما كان لآل كسرى على جانب الفرات الغربي مما يلي الكوفة)[3] إذ اتّهموا سعيداً وبعض المقرَّبين منه بالعمل على استصفاء الأراضي التي كانت في ملكية التاج الكسروي ثم صارت لديوان المقاتلة بعد الفتح، لأنفسهم. فلمّا كثر اللجاج بين الطرفين، وخشي سعيد بن العاص أن تفلت الأمور من يده، كتب إلى أمير المؤمنين عثمان[4] (وفي رواية سيف بن

---

(1) تاريخ الطبري 2914-2907/1 (وعنه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة 129/2 وما بعدها، 21/3 وما بعدها، والأشعري: التمهيد والبيان ص 46 وما بعدها). وهناك روايةٌ للشعبي عن المسيَّرين في الطبري 2921-2915/1، والأغاني 142-141/12 وليس فيها حديث معاوية عن قريش. وفي أنساب الأشراف للبلاذري 1/4 ,536-528، والأغاني 141-140/12 رواية عمر بن شبّة عن المدائني عن أبي مخنف. وهناك روايةٌ موجزةٌ عن الموضوع للأموي في طبقات ابن سعد 21-20/5. وأنظر تفصيلات أخرى في رسالتي للدكتوراه (بالألمانية): ثورة ابن الأشعث والقراء (فرايبورغ 1977)، ص ص 295-293.

(2) رواية سيف بن عمر في الطبري 2908/1.

(3) هذا في رواية سيف في الطبري 2908/1. وفي رواية الشعبي (= الطبري 2916/1)، ورواية أبي مخنف (أنساب الأشراف 40-39/5) أنّ الخلاف كان على السواد كلّه إذ قال سعيد بن العاص لجلسائه: «إنما هذا السواد بستان قريش»! ويبدو أنّ روايتي الشعبي وأبي مخنف هما الأدق في هذا الموضع لقول معاوية بعد ذلك في رواية سيف (الطبري 2913/1): «**إنما همُّهم الفتنة وأموالُ أهل الذمة**».

(4) في رواية الشعبي عند الطبري 2916/1.

عمر أنّ الذين كتبوا هم أشراف أهل الكوفة وصلحاؤهم) فأمر بإخراجهم من المدينة، وتسييرهم إلى الشام، إلى إمارة معاوية. ويمضي سيف قائلاً: إنهم كانوا بضعة عشر رجلاً[1]، وأنّ معاوية أحسنَ إليهم، ثم وعظهم يوماً فقال لهم[2]: «إنكم قومٌ من العرب لكم أسنانٌ وألسِنة وقد أدركتم بالإسلام **شَرَفاً، وغلبتم الأمم وحويتم مراتبهم ومواريثهم**[3]. وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، وإنّ قريشاً لو لم تكن عُدْتمُ أذِلَّةً كما كنتم. إنّ أئمتكم إلى اليوم **جُنَّةٌ فلا تَشذُوا**[4] عن جنّتكم. وإنّ أئمتكم اليوم يصبرون لكم على الجَور، ويحتملون منكم المؤونة...». فلمّا قاطعه أحدهم حاملاً على قريش غضب معاوية ـ حسب رواية سيف ـ وقال موضّحاً رؤيته لقريش ودورها في الجاهلية والإسلام: «... إنّ قريشاً لم تعزّ في جاهليةٍ إلاّ بالله عزّ وجلّ. لم تكن بأكثر العرب ولا أشدّهم، ولكنهم كانوا أكرمهم أحساباً وأمحضهم أخطاراً وأكملهم مروءةً. ولم يمتنعوا في الجاهلية والناس يأكل بعضُهم بعضاً إلاّ بالله الذي لا يُستذلُّ مَنْ أعزّ، ولا يُوضَعُ مَنْ رفع. فبوّأهم حَرَماً آمِناً **﴿يُتَخَطَّفُ الناس من حولهم﴾**[5]، هل تعرفون عرباً أو عجماً أو سُوداً أو حُمراً إلاّ وقد أصابه الدهر في بلده وحرمته بدُولةٍ إلاّ ما كان من قريش، فإنه لم يردهم أحدٌ من الناس بكيدٍ إلاّ جعل الله خدَّهُ الأسفل، حتى أراد الله أن يتنقّذ من أكرم واتّبع دينه من هوان الدنيا وسوء مردّ الآخرة، فارتضى لذلك خير خلقه، ثم ارتضى

(1) لا يَعُدُّهُم سيف. ويذكر الشعبي أنهم كانوا تسعة (الطبري 2917/1) منهم: مالك الأشتر، وثابت بن قيس، وكُميل بن زياد النخعي، وصعصعة بن صوحان. وفي الأغاني 142/12 من رواية الشعبي إضافة: عمرو بن زرارة، وحرقوص بن زهير، وشريح بن أوفى، ويزيد بن صوحان، وجُنْدَب بن عبد الله.

(2) الطبري 2909/1 -2911.

(3) في إحدى نُسَخ الطبري: وحُزْتُم مواريثهم.

(4) قرأها محمد أبو الفضل إبراهيم: فلا تشذوا. وهذه القطعة من الحديث في ترجمة صعصعة في تهذيب تاريخ دمشق 426/6-428.

(5) في القرآن الكريم (سورة العنكبوت /67): **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أنّا جعلْنا حَرَماً آمناً ويُتَخَطَّفُ الناسُ من حولهم﴾**.

له أصحاباً فكان خيارهم قريشاً، ثم بنى هذا الملك عليهم، وجعل هذه الخلافة فيهم، ولا يصلح ذلك إلاّ عليهم. فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم: أفتراهُ لا يحوطُهم وهم على دينه، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يدينونكم؟...». وفي رواية سيف أنّ معاوية أضاف ـ بغير سبب ظاهرٍ في سياق الرواية ـ[1]: «إنّ رسول الله ﷺ كان معصوماً فولاّني وأدخلني في أمره، ثم استخلف أبو بكر رضي الله عنه فولاني، ثم استخلف عمر فولاّني، ثم استخلف عثمان فولاّني، فلم آلِ لأحدٍ منهم ولايةً إلاّ وهو راض عني...». إنّ لاختلاف الروايات في الحادثة أسباباً وتفاصيل، وانفراد سيف بن عمر بذكر كلام معاوية عن قريش، وعن نفسه، يجعل من الصعب تصور صدور هذا الكلام عن معاوية بالذات في هذه الفترة قبل أن يُقتل عثمان، ويتصدّى معاوية للطلب بدمه. لكن هذا لا يعني أنّ المسائل المتصلة بالسلطة، وحقّ قريش فيها، وضرورتها، ومَنْ من قريش أحق بالأمر وكلّ ذلك لم يكن موضع اعتبارٍ أو نظرٍ في ثلاثينيات القرن الأول بل قبل ذلك منذ تأسست الخلافة في السقيفة على إثر وفاة رسول الله صلوت الله وسلامه عليه[2]. فالصورة التي يعرضها سيف على لسان معاوية للنبوة وقريش والخلافة، وضرورة الإمامة، ودور العرب في العصر الجديد، كل تلك الأمور، كانت المواضيع الأكثر بحثاً ونقاشاً.

تعرض الكلمة المنسوبة لمعاوية ثلاثة أمورٍ في سياقٍ واحدٍ. **الأمر الأول**: انفراد قريش بفضائل الأخلاق، وكريم المآثر من بين العرب في الجاهلية. **والأمر الثاني**: إرادة الله سبحانه اختيار العرب ليورثهم الأرض والسلطة والدعوة، واصطفاؤه قريشاً لحسن خلالها، ورعايته لها منذ القدم من

(1) الطبري 1913/1، في رواية سيف بن عمر. وفي رواية الشعبي في الطبري 2919/1 أنّ صعصعة بن صوحان قال لمعاوية أثناء المحاورة: «إنّا نأمرك أن تعتزل عملك فإنّ في المسلمين من هو أحقّ به منك!». فيبدو أنّ ما ورد في رواية سيف هو ردٌّ من جانب معاوية على قولة صعصعة في رواية الشعبي.

(2) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة (بيروت، 1984)، ص 69-87.

أجل هذا الدور بالذات، فكان منهم النبيّ المصطفى صلوات الله وسلامه عليه الذي أعزّ الله به قريشاً والعرب أجمعين. **والأمر الثالث**: ضرورة السلطة في الأمة بعد رسول الله لتحقيق مقتضيات الوراثة في الأرض: متابعةً للدعوة وقيادةً للأمة المصطفاة. ولن يتمّ ذلك، أي لن تستمرّ الأمة والدعوة أو لن تستمرّ الوراثة العربية الإسلامية ما لم يكن هناك النظام والطاعة.

ولا ينفرد معاوية في الكلمة المنسوبة إليه بمعرفة الفضل لقريش. إذ تتضافر رواياتٌ كثيرةٌ أنّ العرب عرفت لهم ذلك مذ جمعهم قصيّ في القرن الخامس الميلادي، ثم إنّ جاههم قوي واستحصد بين العرب بعد وقعة أبرهة عام الفيل، واصطناع الإيلاف[1].

ويذكر سفيان الثوري (ـ 161 هـ)، ومالك بن أنس (ـ 179 هـ) أنّ أبا بكر احتجّ بما يشبه الكلام المنسوب لمعاوية، يوم السقيفة، فقال[2]: «لن تعرف العرب هذا الأمر إلاّ لهذا الحيِّ من قريش...» أو قال كما في رواية ابن إسحاق(ـ 150 هـ)[3]: «إنّ هذا الحيَّ من قريشٍ بمنزلةٍ ليس بها غيرهم.. وإنّ العرب لا تجتمع إلاّ على رجلٍ منهم...».

وليس في المصادر التاريخية ما يشير إلى أنّ أبا بكر أو غيره من الصحابة استخدم آثاراً نبوية للتدليل على أحقية قريش بالأمر[4]. لكن سرعان ما انتشرت أحاديث متعددة الروايات والصيغ عن بعض الصحابة مرفوعةً للرسول صلوات الله وسلامه عليه تجعل الأمر قصراً على قريش. ويمكن تصنيف هذه الآثار في أربع صيغ. **الصيغة الأولى** تؤكد ما ورد على لساني أبي

(1) قارن بسيرة ابن هشام 130/1 وما بعدها، والعسكري: الأوائل 18/1-22، ومقالة محمد حميـــــد الله ـ AL - Ilāf, ou les rapports économico - diplomatiques de le Mecque Pré-islamique; in: Mel, L. Massignon II, 1957, pp. 293 - 311.

(2) مسند أحمد 56/1.

(3) فتح الباري 152/12.

(4) قارن برضوان السيد، مرجع سابق، ص ص 71-74.

بكر ومعاوية فيما أوردناه سابقاً إذ تقول[1]: «.. إنّ الناس تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبعٌ لكافرهم...». **والصيغة الثانية** تقرر ما يشبه أن يكون واقعاً فتذكر أنّ «الأئمة من قريش» تارة[2]، وتجعل لذلك شروطاً طوراً فتتابع[3]: «ما داموا إذا استُرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا قسموا أقسطوا، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»! **والصيغة الثالثة** تجعل السلطة في قريش حتى تفنى قريش[4]: «ما بقي في الناس اثنان». **والصيغة الرابعة** تدخل المجال الأيديولوجي أكثر محاولةَ الدفاعَ عن بني أميّة فتذكر أنه[5]: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيفاً لا يضرّه من ناوأه حتى تقوم الساعة إلى اثني عشر خليفةً كلّهم من قريش».

إنّ رُواة هذه الآثار في دواوين الحديث هم جماعةٌ من الصحابة من بينهم أبو موسى الأشعري (حوالي 50 هـ)، وأبو هريرة (ـ 57 هـ)، وابن عمر (ـ 72 هـ)، وجابر بن سمرة (ـ 74 هـ). لكنّ عمرو بن العاص (ـ 43 هـ) أسهم أيضاً في نشر فضل قريش وحقّها في السلطة رغم التاريخ المبكّر لموته، فعن عبدالله بن أبي الهذيل قال[6]: كان ناس من ربيعة عند عمرو بن العاص

(1) عن أبي هريرة في المعرفة والتاريخ للفسوي 384/1، ومسند أبي عوانة 392/4. وعن جابر بن عبد الله في مسند أبي عوانة 392/4، ولفظه: الناسُ تَبَعٌ لقريش في الخير والشرّ. وقارن بصحيح مسلم 2/6 حيث تَرِدُ رواياتٌ للحديث بالصيغتين.

(2) مسند أحمد 421/4 عن أبي برزة الأسلمي.

(3) مسند أحمد 396/4 عن أبي موسى الأشعري. ومسند أحمد 421/4, 424 عن أبي برزة الأسلمي.

(4) مسند أبي عوانة 393/4 بطريقين عن ابن عمر. وقارن بروايات للحديث عن ابن عمر وأبي هريرة في صحيح البخاري (ط. Krehl, 1854)، 385/4، وصحيح مسلم 3/6، ومسند أحمد (نشرة أحمد شاكر) 282, 30/8، و 42/15-43.

(5) عن جابر بن سمرة من خمس وعشرين طريقاً في مسند أبي عوانة 394/4-401، وصحيح مسلم 3/6-4، والفتن والملاحم لنعيم بن حماد، ق 21 أ، وسنن الترمذي 35/2.

(6) الحديث في سنن الترمذي 36/2 وقال: وفي الباب عن ابن مسعود وابن عمر وجابر، وهذا =

فقال رجلٌ من بكر بن وائل: لتنتهيَنَّ قريش أو ليجعلنّ الله هذا الأمر في جمهور من العرب غيرهم! فقال عمرو بن العاص: كذبت! سمعت رسول الله ﷺ يقول: قريش ولاة الناس في الخير والشرّ إلى يوم القيامة. وتذكر دواوين الحديث آثاراً رواها معاويةُ نفسُهُ عن النبي ﷺ في ملك قريش. ففي صحيح البخاري[1]، ومسند أحمد[2] عن محمد بن جبير بن مطعم (ت. حوالي 90 هـ) أنه كان عند معاوية في وفدٍ من قُريش عندما بلغ معاوية أنّ عبدالله بن عمرو بن العاص يحدّث أنه سيكون مُلْكٌ في قحطان أو مَلِكٌ من قحطان، فغضب معاوية وقام فأثنى على الله عزّ وجلّ بما هو أهلُهُ ثمّ قال: أما بعد! فإنه بلغني أنّ رجالاً منكم يحدّثون أحاديث ليست في كتاب الله، ولا تؤثَرُ عن رسول الله ﷺ، أولئك جهّالكم فإياكم والأماني التي تضلّ أهلها، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ هذا الأمر في قريش لا ينازعهم أحدٌ إلاّ كبّهُ الله على وجهه ما أقاموا الدين». وفي أثرٍ آخَرَ عن رسول الله ﷺ رواه معاوية جاء[3]: «الناس تبعٌ لقريش في هذا الأمر خيارهم في الجاهلية **خيارهم في الإسلام إذا فَقِهوا**».

فإذا تابعنا البحث عن صورة معاوية أو أوائل الأمويين عن الخلافة أو الإمامة ودورها في الأمة يقابلنا أثرٌ آخر تذكره دواوين الحديث عن معاوية مرفوعاً إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وفيه[4]: «مَنْ مات بغير إمامٍ

= حديث حسن غريب صحيح.

(1) صحيح البخاري 4/384-385. وقارن بالمعجم الكبير للطبراني 19/779، 780.

(2) مسند أحمد 4/94. وقارن بطبقات ابن سعد 2/12. وفي تاريخ أبي زرعة الدمشقي 1/418، 451 أنّ الوافدين على معاوية كانوا: إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، والمِسْوَر بن مَخْرَمة، ومحمد بن جبير بنْ مطعم.

(3) مسند أحمد 4/101. والحديث مُفيدٌ لمعاوية في الرفع من شأن عراقة الجاهلية في مواجهة سابقة الإسلام. وفي أثرٍ عن سعد بن أبي وقّاص مرفوعاً: من يرد هوان قريش أهانه الله (= المعرفة والتاريخ 1/401). وللحديث طرق أخرى عن غير معاوية؛ قارن بها في العواصم والقواصم لابن الوزير 3/206.

(4) مسند أحمد 4/96. وفي تاريخ الطبري 1/2935 أنّ الصحابيّ عبدالله بن عمير الأشجعي =

مات مِيتةً جاهلية». وهذه الفكرة فكرة ضرورة الإمامة أو السلطة لاستمرار الأمة واستمرار الإسلام ليست غريبةً عن بيئات الإسلام الأول أيضاً. فما تردّد المهاجرون والأنصار لحظةً واحدةً في انتخاب إمام أو خليفة بعد رسول الله صلوات الله وسلامه عليه. وهناك الكلمة المنسوبة لعمر بن الخطاب[1]: «يا معشر العُريب! الأرضَ الأرضَ! إنه لا إسلام إلاّ بجماعة، ولا جماعة إلاّ بإمارة، ولا إمارة إلاّ بطاعة...». ثم هناك الكلمة المشهورة عن عليّ ردّاً على الخوارج الذين قالوا إنه لا حكم إلاّ لله، إذ أجابهم علي[2]: «... إنه لا حكم إلاّ لله، ولكنّ هؤلاء يقولون: لا إمرة! وإنه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعملُ في إمْرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتلُ به العدوّ، وتأمن به السُبُل، ويؤخَذُ فيه للقويّ من الضعيف، حتى يستريح برٌّ ويُستراح به من فاجر». وأخيراً هناك الأبيات الشعرية التي قالها الصحابي حنظلة الكاتب عند اضطراب الأمور على عثمان[3]:

عجبتُ لما يخوضُ الناسُ فيه ... يرومون الخلافة أن تزولا
ولو زالت لزال الخيرُ عنهم ... ولاقوا بعدها شراً وبيلا
وكانوا كاليهود وكالنصارى ... سواء كلّهم ضلّوا السبيلا

إنّ الحديث السالف الذكر عن معاوية يجعل انعدام الإمامة أو البيعة حالةً جاهلية. بينما يجعل حنظلة الكاتب ذلك ضلالاً كضلال اليهود

= وقف في مسجد الكوفة عام 34 هـ عندما ثار الناس على عثمان وكانت الفتنة، فقال: أيها الناس! اسكتوا! فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «من خرج وعلى الناس إمامٌ ـ والله ما قال: عادل ـ ليشقّ عصاهم، ويفرّق جماعتهم، فاقتلوهُ كائناً مَنْ كان». وقارن بحديث معاوية في رضوان السيد، مرجع سابق، ص ص 77-78 .

(1) سنن الدارمي 1/79.

(2) كلمة الإمام عليّ مع اختلافات طفيفةٍ في: مصنَّف عبد الرزّاق 1/150، والكامل للمبرد 3/206، وشرح نهج البلاغة 2/307.

(3) تهذيب الكمال للمزّي م 1 ق 343. وقارن بتاريخ الطبري 1/3010-3011.

والنصارى. وهاتان الحالتان المخوفتان: الجاهلية والضلال، تقتربان بنا من المفردين الأساسيين اللذين استخدمهما الأمويون في الدفاع عن سلطتهم، أعني مفردي **الجماعة والسنّة** في مواجهة الفتنة والبدعة. وسنعود لذلك فيما بعد.

لقد واجه معاوية تحدياتٍ ضخمةً من الناحيتين الأيديولوجية والسياسية لا تُقارن بها خطورةً ومصيريةً التحدياتُ التي واجهت عبد الملك بن مروان ومن بعده. ولم يكن ذلك لأنه مؤسّس فقط، بل لأن السلطة الإسلامية السابقة عليه، سلطة الراشدين الأربعة أو الثلاثة في نظره، تأسّست على السابقة والقدم: الإسلام المبكّر، وحضور معارك الجهاد الأولى فيما بين بدر والحديبية[1]. ومن أجل تجاوز هذه العقبة التي ذُكِّر بها دائماً سلك معاوية عدة سبل. فبعد ثبوت ضرورة الإمامة، وضرورتها في قريش، هناك سابقة من نوعٍ ما له، فقد تقبّل رسول الله صلوات الله وسلامه عليه إسلامه المتأخر بقبولٍ حسن وجعله بين كتّابه، وَمَتَّ إليه بقرابة إذ كان متزوجاً أخته أمّ حبيبة[2]. ثمّ ولي لأبي بكر وعمر وعثمان فما غشّ ولا استأثر[3]، وكانوا

---

(1) قارن: G. Rotter: Umayyaden 8-11; T. Nagel: Staat, 81-83 وفي الطبري 3066/1 ـ 3069 أنّ الصحابة أتَوا علياً عند مقتل عثمان فقالوا له: «إنّ هذا الرجل قُتل ولا بدّ للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ».

(2) في ابن سعد 406/7، وتاريخ دمشق الكبير م 16 / ق 339 أ، وسير أعلام النبلاء 122/3 عن ابن سعد عن الواقدي عن أبي بكر بن أبي سبرة عن عمر بن عبد اللّه العنسي؛ قال معاوية: لمّا كان عام الحديبية وصدّوا رسول الله ﷺ عن البيت وكتبوا بينهم القضية، وقع الإسلام في قلبي، فذكرتُ لأمي فقالت: إيّاك أن تخالف أباك! فأخفيتُ إسلامي، فوالله لقد رحل رسول الله ﷺ من الحديبية وإني مصدِّقٌ به، ودخل مكة عام عمرة القضية وأنا مسلم، وعلم أبو سفيان بإسلامي فقال لي يوماً: لكن أخوك خير منك وهو على ديني فقلت: لم آلُ نفسي خيراً. وأظهرت إسلامي يوم الفتح فرحّب بي النبي ﷺ، وكتبتُ له. وقارن عن أمّ حبيبة وزواج النبي ﷺ بها: مختصر تاريخ دمشق 399/6. وأنظر عن معاوية قبل الفتح وإمكان إسلامه: نسب قريش، ص 124.

(3) أنساب الأشراف 87/4. وربما كان غَرَضُ حديث «**المشيخة**» من أهل الشام الذي يقول: «مَنْ أمر بمعروفٍ ونهى عن منكرٍ فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه، وخليفة =

جميعاً منذ عهد رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وحتى عثمان راضين عنه. لهذا فإنه عندما قام **للطلب بدم عثمان**، لم يقم بذلك لأنه قريبه فقط ووليّ دمه[1]: ﴿**ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يُسْرِفْ في القتل إنه كان منصوراً**﴾ (سورة الإسراء/ ٣٣)، بل لأنه صمّم على الدفاع عن النظام الراشديّ الذي أسهم هو في إنجاحه، والذي جعل منه بدوره شريفاً من أشراف الإسلام، كما كان أبوه وجدّه بين أشراف الجاهلية[2]. إنّ السبق في الإسلام أعطى السابقين من المهاجرين والأنصار ميزاتٍ كثيرة، تقتضي المحافظة عليها الحفاظ على الإسلام، وعلى النظام الراشدي الذي تحققت لهم في ظلّه تلك المكاسب. لكنّ سلوك كبار أصحاب السابقة في الاضطرابات على عثمان أظهر تخلّيهم عن هذا النظام بل وأظهر سعي كثيرين منهم وبخاصةٍ بعض كبار الصحابة، وجمهور الأنصار إلى التخلّي عنه ثم الائتمار به. لقد أنذرهم معاوية في الكلمة المنسوبة إليه والسالفة الذكر بأنّ الأئمة جُنّةٌ لهم فعليهم ألاّ ينزعوا الجُنّة. وتذكر المصادر كلمةً لمعاوية قالها لعليّ وطلحة والزبير إبّان تأزُّم الأمور على عثمان؛ جاء فيها[3]: «أيها المهاجرون! قد علمتم أنه ليس منكم رجلٌ إلاّ وقد كان قبل الإسلام مغموراً

= رسول الله» (الفتن لنعيم بن حمّاد، ق 23 أ) إلغاء فضل السابقة والسابقين لصالح معاوية.

(1) انظر عن طلب معاوية بدم عثمان: الطبري 3089/1-3090، 3355-3356. وفي كتاب صفّين ليحيى بن سليمان الجعفي (ـ 237 هـ) أنّ أبا مسلم الخولاني جاء إلى معاوية فقال له: أنت تنازع عليّاً أم أنت مثلُهُ؟! فقال: لا والله! إني لأعلمُ أنه أفضل مني وأحقُّ بالأمر مني، ولكنْ ألستم تعلمون أنّ عثمان قُتل مظلوماً وأنا ابنُ عمّه، والطالبُ بدمه؟! فائتوه فقولوا له فليدفع إليّ قتلة عثمان وأُسلّم له. فأَتَوا علياً فكلّموه فلم يدفعْهُم إليه (قارن بسير أعلام النبلاء 149/3، والبداية والنهاية 129/8).

(2) كان معاوية شديد الاعتزاز بشرفه في قريش، ففي أنساب الأشراف 42/1/4 أنه قال: «.. قد علمتْ قريش أني أشدُّها ثَبَاتَ قدَمين في بُعْثُط البطحاء».

(3) الكلمةُ بروايتين عن رجاء بن حيوة وموسى بن طلحة في تاريخ الطبري 2947/1-2948. وروايةُ موسى بن طلحة بطريق عمر بن شبّة في **الأوائل** للعسكري 262/1-263. وعن **الأوائل** في شرح نهج البلاغة 329/1.

في قومه تُقْطَعُ الأمور من دونه، حتى بعث الله رسوله فسبقتم إليه، وأَبطأَ عنه أهل الشرف والرياسة فسُدْتُم بالسَّبْق لا بغيره... وسيدومُ لكم هذا **الأمرُ** ما استقمتم! فإنْ تركتم **شيخنا** هذا يموت على فراشه **وإلاّ خرج منكم، ولا ينفعكم سبقكُم وهجرتكُم**».

ويبدو أنّ معاوية استخدم هذه الحجّة أيضاً في الردّ على المطالبين بالشورى أو بترك الأمور شورى عندما أراد البيعة لابنه يزيد، وكانت تلك هي المرة الوحيدة التي واجه فيها تحدياً حقيقياً لسلطته طوال أيام خلافته. فقد طالب أثناء التحكيم عام 38 هـ عن طريق ممثّله عمرو بن العاص بأمرين اثنين: تسليمه قتلة عثمان، وجعل الأمر شورى[1]. وكلا الأمرين موجّهٌ ضد الإمام عليّ؛ فقَتَلَةُ عثمان في جيشه وبين ولاته ولن يسلمهم للقتل. وجعْل الأمر شورى معناه الاعتراف بأنّ خلافته حتى ذلك الحين غير شرعية. فلمّا قُتل الإمام عليّ عام 40 هـ، بويع لمعاوية بالشام ومصر والحجاز، بخلافة أو إمارة المؤمنين، ثم بايعه العراقيون بعد تنازل الحسن بن عليّ عن السلطة[2]. ولم يطالبه أحدٌ حينذاك بالشورى فيما عدا قلة قليلة من الخوارج كانوا حينها ضدّ السلطة القرشية بل ضدّ السلطة بشكل عام. وعادت المطالبة بالشورى بعد وفاة الإمام الحسن عام 49 أو 50 هـ، وتفكير معاوية بالبيعة لابنه. عندها عاد معاوية لتذكير متهِميه بالهرقلية والكسروية[3] بأنهم هم الذين قضوا على نظام

(1) تاريخ الطبري، 3356-3355/1 .

(2) في فتح الباري 56/13، وسير أعلام النبلاء 145/3 عن تاريخ ابن أبي خيثمة، قال ابن شوذب: سار الحسن يطلب الشام، وأقبل معاوية في أهل الشام، فالتقوا. فكره الحسن القتال، وبايع معاوية على **أنْ جعل له العهدَ بالخلافة من بعده**. فكان أصحابُ الحسن يقولون له: يا عار المؤمنين! فيقول: العارُ خيرٌ من النار!

(3) في صحيح البخاري (باب التفسير) رقم 4509، والأوائل للعسكري 343-342/1 (وعنهما في نهاية الأرب 352/20) أنّ الذي دعا إلى يزيد بن معاوية على المنبر بالمدينة كان مروان بن الحكم، وكان والي معاوية عليها، فقال: «إنّ أمير المؤمنين قد كبرت سنُّه وَدَقَّ عَظْمُهُ، وخاف أن يأتيه أمر الله فَيَدعَ الناسَ حيارى كالغنم لا راعي لها فأحبّ أن يعلّم علماً، ويُقيم إماماً بعده...». وفي مصنَّف ابن أبي شيبة 97/11 (= تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 78) أنّ مروان قال بالمدينة: سنَّة أبي بكر الراشدة المهدية! فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: ليس=

الشورى بالسكوت على قتل عثمان، أو بالمشاركة فيه، ولذلك فقدوا حقهم في الشورى، وورث الأمويون السلطة من عثمان[1] لأنهم أولياء دم الإمام المظلوم:

عيشوا وأنتم من الدنيا على حَذَرٍ ... وآستصلِحوا جند أهل الشام للبُهَمِ

ولا لمن سالك الشورى مشاورةٌ ... إلاّ بطعنٍ وضربٍ صائب خَذِمِ

أنّى تكون لهم شورى وقد قتلوا ... عثمان ضحّوا به في أشهر الحُرُمِ[2]

II

يقول الطبري في آخر أحداث العام 40 هـ[3]: «وفي هذه السنة بويع لمعاوية بالخلافة بإيلياء، حدّثني بذلك موسى بن عبد الرحمن، حدّثنا عثمان بن عبد الرحمن، قال: أخبرنا إسماعيل بن راشد، وكان قبل يُدْعى بالشام أميراً». فهل تعمّد ذلك إظهاراً لانتقال مقرّ السلطة من الحجاز إلى الشام، من بقعة مقدسة إلى بقعة مقدّسة أخرى؟! أم أنّ ذلك كان لأنه لم يرد آنذاك الذهاب للحجاز لاعتزامه المضيّ للعراق لقبول تنازل الحسن بن عليّ، وتقبّل بيعة العراقيين؟!. أيّاً كان الأمر فإنّ المصادر تحفل بالإشارات إلى

= بسنّة أبي بكر وقد ترك أبو بكر الأهل والعشيرة والأصيل، وعمد إلى رجلٍ من بني عدي بن كعب إذ رأى أنه أهلٌ لذلك فبايعه! إنها سنّة الروم كلما مات هرقل قام هرقلٌ! فقال مروان: هذا الذي قال الله فيه: **﴿والذي قال لوالديه أفٍ لكما أتعدانني﴾** (القرآن الكريم/ سورة الأحقاف 17). والوصف بالكسروية جاء في بيت شعر منسوب لابن همّام السلولي (أنساب الأشراف 64/1/4، ومروج الذهب 71/5، وتاريخ الإسلام 86/3):

إذا ما مات كسرى قام كسرى ... نَعُدُّ ثلاثةً متناسقينا

(1) تاريخ الطبري 3355/1، والموفَّقيات ص 511، وتاريخ اليعقوبي 266/2.

(2) الشعر لعبدالله بن همّام السلولي في نسب قريش ص 123، وطبقات فحول الشعراء 631-630/2 . وقارن بديوان الفرزدق 108/1، 219 حيث يحتجُّ للأمويين بالحُجّةِ نفسِها.

(3) تاريخ الطبري 5/2. وفي سِير أعلام النبلاء 150/3 عن يونس عن ابن شهاب قال: «لمّا بلغ معاوية هزيمةُ يوم الجمل وظهور عليّ، دعا أهل الشام للقتال معه على الشورى، **والطلب بدم عثمان - فبايعوه** على ذلك أميراً غير خليفة».

الشام باعتبارها **الأرض المباركة**، **والأرض المقدّسة** المذكورة في القرآن[1]. بل إنّ هناك آثاراً عن الرسول ﷺ أنّ الوحي أنزل عليه في ثلاثة أمكنة فقط[2]: مكة والمدينة والشام؛ «فإذا خرجت من إحداهنّ لم ترجع إلى يوم القيامة». وقد خرجت من مكة إلى المدينة أيام الرسول ﷺ، وخرجت من المدينة إلى الشام[3] أيام معاوية، فلن تعود إلى المدينة، كما أنها لم تعد من قبل إلى مكة. ويروي المدائني عن عوانة بن الحكم الكلبي أنّ معاوية اكتشف للشام فضائل أخرى هي بين أسباب بركتها وقداستها وخصوصيتها، إذ قال لخصمه القديم صعصعة بن صوحان عندما وفد عليه[4]: «.. قَدِمْتَ أرضَ المحشر والمنشر..». ثم إنّ أرض الشام هي مناط تطبيق الوراثة الإلهية أو خلافة الله بمقتضى ما ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكّننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم. وليبدّلنّهم من بعد خوفهم أمناً...**﴾ (سورة النور/ ٥٥) إذ معنى ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى: «أورث المسلمين أرض المشركين من العرب والعجم فجعلهم ملوكها وساستها كما فعل من

---

(1) في سورة الإسراء/ 1: ﴿**سبحان الذي أَسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركْنا حوله...**﴾. وفي سورة الأعراف/ 137: ﴿**وأورثْنا القومَ الذين كانوا يُستضعفون مشارقَ الأرض ومغاربَها التي باركْنا فيها...**﴾.

(2) **كتاب الفتن والملاحم لنعيم بن حمّاد** ق 27 ب. وفي رواية عن يونس بن ميسرة بن حَلْبَس (وهو محدِّثٌ أمويُّ الهوى) في **الفتن والملاحم**، ق 27 أ ـ ب: «هذا الأمر كائنٌ بالمدينة (الراشدون)، ثم بالشام (معاوية والمروانيين)، ثم الجزيرة (**مروان بن محمد**)، ثم بالعراق (العباسيون)، ثم ببيت المقدس».

(3) المصدر السابق، ق 23 أ. لكنّ الرواة احتاطوا للأمر (!) ففي رواية **لحمزة** عن ابن شوذب عن **يحيى بن أبي عمرو الشيباني** قال: «ليس من الخلفاء من لم يملك المسجدين، مسجد الحرام، ومسجد بيت المقدس». فيُخرج هذا الرأي عبد الله بن الزبير، **ومروان بن الحكم من جملة الخلفاء!** قارن بالفتن والملاحم، ق 23 ب.

(4) أنساب الأشراف 32/1/4، ولباب الآداب ص 350، وتهذيب تاريخ دمشق 427/6. **ولصعصعة قصصٌ كثيرةٌ مع معاوية**، قارن بأنساب الأشراف 102/1/4-103، وتاريخ الإسلام 239/2، وتهذيب تاريخ دمشق 425/6، ومروج الذهب 104/5 -105.

قبلهم ذلك ببني إسرائيل إذ أهلك الجبابرة بالشام، وجعلهم ملوكها وسكّانها...»[1]. ومن هنا يكون مفهوماً ما يرويه معاوية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه[2]: «لا تزال من أُمتي أمةٌ قائمةٌ بأمر الله لا يضرُّهُم مَنْ خالفهم، ولا مَنْ خذلهم حتى يأتيَ أَمْرُ الله عزّ وجلّ وهم على ذلك...». قال عُمير بن هانيء، فقام مالك بن يخامر السكسكي فقال: سمعت معاذ بن جبل يقول: وهم بالشام! فقال معاوية: هذا مالك بن يخامر ـ وبه القسمة ـ يزعم أنه سمع مُعاذاً يقول: وهم بالشام!. وإذا كان أهل الشام مخصوصين بنزول الأرض المقدّسة، وإنفاذ مهمة الوراثة الإلهية، والبقاء على الإسلام والمرابطة والجهاد بعد خراب الأمصار[3]، فلا شك في نظر **معاوية** في الأثر الآخر الذي يرويه عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه والذي يقول: إنّ أهل الكتابين افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة، وهي **الجماعة**، والجماعة بالشام[4].

تدعم هذا البنيان الأيديولوجي كله أو تجعله بدون فائدة، حسب الوجهة التي ينظر فيها المتحزِّب إلى الأمر، مسألة المشيئة الإلهية بل الإرادة الإلهية. ففي دواوين الحديث أنّ معاوية كان يكرّر في كلامه وخطبه على المنابر بالشام والمدينة أثراً يرفعه إلى رسول الله ﷺ في صيغة دعاءٍ نصُّهُ[5]: «اللهمّ لا مانعَ لما أَعطيت ولا مُعطِيَ لما منعْتَ ولا ينفع ذا الجِدّ منك الجدّ..». وكذا كان يفعل عاملُهُ على الكوفة المغيرة بن شعبة الثقفي (-50 هـ)[6]. وقد كان معاوية شديد الاقتناع بأنّ الإرادة الإلهية أو القدر وراء وصوله للسلطة، ففي رواية

---

(1) تفسير الطبري 158/18 -160.

(2) تاريخ دمشق الكبير 5/1. وقارن بالعواصم والقواصم 207/3.

(3) رضوان السيد: الجهاد والجماعة ـ دراسة في دور علماء الشام في تكون مذهب أهل السنّة، وهو الفصل الخامس في هذه الدراسة.

(4) مسند أحمد 102/4.

(5) مسند أحمد 92/5-93، 101، وقارن بتاريخ الطبري 212/2.

(6) صحيح البخاري 325/2، وانظر: J. van Ess: Zwichen Hadit und Theologie 81- 84

عنه[1]: «ما تفرقت أمةٌ **قطُ** إلاّ أظهر الله أهل الباطل على أهل الحقّ إلاّ هذه الأمة». فهو ملكٌ آتاه الله إياه كما ورد في كلمة أخرى له[2]. ويبدو أنّ هذا التصوّر لم يكن غريباً لدى المعاصرين لمعاوية إذ نجده في أثرٍ يرويه عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبي بكرة (وأبو بكرة أخو زياد بن أبيه لأمّهِ) عن رسول الله ﷺ[3]: «. . . خلافة نبوة ثم يؤتي الله مُلْكَهُ مَنْ يشاء». وفي روايةٍ أخرى ضد معاوية والأمويين يقول **الأسود** تلميذ ابن مسعود لأمّ المؤمنين عائشة[4]: «إنّ رجلاً من الطُلَقاء يُبايَعُ له ـ يعني معاوية! فتقول عائشة: يا بني! لا تعجب! هو مُلْكُ الله يؤتيه من يشاء».

* * *

يقول هشامُ بنُ عمّار (245 هـ)[5]: نظرتُ في أحاديث معاوية عندكم فوجدْتُ أكثرها مصنوعاً! ومَنْ قرأ ترجمةَ معاويةَ في تاريخ دمشق الكبير[6]، والآثار الواردة لنصرة معاوية أو إدانته في أنساب الأشراف للبلاذري[7]، أو تاريخ الطبري[8]، أو كتاب الفتن والملاحم لنعيم بن حمّاد[9]، أو سِيَر أعلام

(1) المصنف لابن أبي شيبة 93/11. وعنه تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 78.
(2) تاريخ الطبري 212/2.
(3) سنن أبي داود 263/2.
(4) مصنف ابن أبي شيبة 11/90-91، وحلية الأولياء 290/4، والبداية والنهاية 131/8، وسِيَر أعلام النبلاء 143/3. وفي الفتن لنعيم بن حمّاد، ق 32 ب كلمة لابن مسعود في استحالة مقاومة «مُلْك مؤجّل». وفي مصنف ابن أبي شيبة 133/11 (كنز العمال 64/6) كلمة مماثلةٌ لمحمد بن الحنفية في اعتزال الفتن، واستحالة إزالة (مُلْك المروانيين) المؤجَّل.
(5) أنساب الأشراف 74/1/4.
(6) تاريخ دمشق الكبير م 16/ ق 334 أ وما بعدها. وقد عجب ابن كثير في البداية والنهاية 120/8 من إيراد ابن عساكر لأحاديث كثيرة موضوعة في ترجمته لمعاوية.
(7) أنساب الأشراف 126/1/4-129.
(8) تاريخ الطبري 205/2-217.
(9) كتاب الفتن والملاحم، ق 28 ب ـ 32 ب.

النبلاء للذهبي[1]، أو الفوائد المجموعة للشوكاني[2]، تحقّق صدق قولة هشام بن عمّار. ففي روايةٍ عند ابن أبي شيبة يقول معاوية[3]: أنا أول الملوك. وفي زهر الآداب يقول معاوية[4]: نحن الزمانُ مَنْ رفعناه ارتفع، ومن وضعناه اتّضع. وفي روايةٍ للمدائني عن عبدالله بن سَلْم الفِهْري، قال معاوية يوماً[5]: لقد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، **أنقذهم من النار، وأوجب لهم الجنّة**، وجعل أنصارهم أهل الشام. وعند ابن أبي شيبة أيضاً أنّ معاوية صلّى الجمعة بالنُخَيلة مقدمه إلى الكوفة من أجل أن يُبايع له الناس ثم خطبهم فقال[6]: ما قاتلْتُكم لتصوموا ولا لتُصلُّوا ولا لتحِجُّوا ولا لتُزكُّوا، وقد أعرف أنكم تفعلون! إنما قاتلتُكم لأتأمّر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وأنتم له كارهون!

لكن هناك روايات أخرى يبدو فيها الرجل متواضعاً، كثير الاهتمام بأمر الناس ورأيهم فيه وفي سياسته. ففي روايةٍ عن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري عن معاوية يقول[7]: ما قاتلْتُ علياً إلاّ في أمر عثمان. وفي رواية أخرى عنه يقول[8]: «إنّ عمر ولاّني ما ولاّني من الشام ثم عثمان بعده، فما غششتُ ولا استأثرتُ. ثم ولاّني الله الأمر فأحسنتُ وأسأتُ. .». ويقول قبل وفاته بقليل[9]: «إني لَزرع مستحصد. وقد طالت إمرتي عليكم حتى مللتكم

(1) سِيَر أعلام النبلاء 128/3-131. وقارن بالبداية والنهاية لأبن كثير 119/8-123.
(2) الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ص ص 403-407.
(3) المصنف 147/11. وفي سِيَر أعلام النبلاء 157/3 عن الزبير بن بكّار. وقارن بنهاية الأرب 372/30. وفي أنساب الأشراف 24/1/4، وشرح النهج 201/1، وتهذيب تاريخ دمشق 106/6 أنّ سعد بن أبي وقّاص دخل على معاوية فحيّاه قائلاً: السلام عليك أيها الملك!
(4) زهر الآداب للحصري 222/1.
(5) أنساب الأشراف 117/1/4، وقارن بمروج الذهب 99/5.
(6) المصنّف 93/11.
(7) المصنف 93/11.
(8) أنساب الأشراف 117/1/4. وقارن بمطلع الدراسة عن حديثه مع المسيّرين.
(9) أنساب الأشراف 45/1/4، وتهذيب تاريخ دمشق 212/7، وتاريخ الإسلام 323/2.

ومللتموني.. ولن يأتيكم بعدي إلاّ مَنْ أنا خيرٌ منه كما أنّ من كان قبلي كان خيراً مني..». ويقول[1]: «إني رمت سيرة أبي بكر وعمر فلم أُطِقْها، فسلَكْتُ طريقةً لكم فيها حظٌّ ونفعٌ على بعض الأثرة... ولستُ بباسطٍ يدي إلاّ إلى منْ بسط يده. فأمّا القول يشتفي به ذو غِمْرٍ فهو دبر أذني وتحت قدمي حتى يروم العوجاء». وعندما زاره وفدٌ من كهول قريش بينهم المسور بن مخرمة، وكان يبلغه عنه كلامٌ فيه قال له[2]: ما فعل طعنُك عليّ؟ فماذا نقمْتَ فيه عليّ؟ هل تعلمنّ أني أُقاتل عدوَّ المسلمين وأجبي فيئهم، وأُعنى بأمورهم، وأَصِلُ وافدهم؟ فقال: اللهم نعم! قال: فنشدْتُكَ الله أتُذْنِبُ؟ قال: نعم! قال: فما جعلك أحقّ برجاء المغفرة مني؟!.

III

يقول القاضي عبد الجبّار بن أحمد في كتابه **المُغْني** في أبواب التوحيد والعدل[3]: «ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله **أن أول من قال بالجبر وأظهرهُ معاوية**. وأنه أظهر أنّ ما يأتيه بقضاء الله جعله إماماً وولاّه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية...». ويحدّثنا ابن أبي الحديد، وهو معتزليّ شيعي، في شرح نهج البلاغة[4] عن كفر معاوية عند المعتزلة والشيعة لجبريته وإرجائه،

(1) في تاريخ دمشق الكبير م 16/ ق 316 ب الرواية عن الشعبي وفيها أنه خطب بذلك أول مقدمه إلى المدينة «عام الجماعة» (البداية والنهاية 132/8). وانظر: سِيَر أعلام النبلاء 148/3-149. وقارن بأنساب الأشراف 49/1/4. والعقد الفريد 81/4-82، وتاريخ الإسلام للذهبي 321/320/2. وفي أنساب الأشراف 20/1/4 عن معاوية: «... إني لا أَحولُ بين الناس وبين ألسنتهم إن لم يحولوا بيننا وبين مُلْكِنا».

(2) حديث معاوية مع المسور بروايات مختلفة في المصنف لعبد الرزاق 344/11-345، وأنساب الأشراف 36/1/4، 46، والاستيعاب 402/3، وسِيَر أعلام النبلاء 151/3.

(3) المغني 4/8. وقارن بفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 87، 143-145.

(4) شرح نهج البلاغة 339/1 -326، 325/4-326. وانظر عن رأي الشيعة في معاوية والأمويين بعـامـة: E. Kohlberg, Some Imami Shi'i Interpretations of Umayyad History; in G.H.A. Joynboll (ed) Studies on the First Century of Islamic Society, 1982, pp. 152- 168.

وارتكابه للكبائر، والكبائر مخرجةٌ من الإيمان عند المعتزلة كما هو معروف. بيد أن أكثر الهجمات على معاوية شراسةً ومن جانب رجل معاصر له، هجمة الحسن البصري (22 ـ 110 هـ) إذ تنسب المصادر للحسن عبارة طويلة عدّد فيها ما ارتكبه معاوية بحقّ الأمة في نظره. تقول الكلمة[1]: «أربع خصال كُنَّ في معاوية لو لم تكن فيه إلاّ واحدةٌ منهنّ لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمّة بالسيف حتى أخذ الأمر عن غير مشورةٍ وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة. واْستخلافُهُ ابنَهُ بعده سكّيراً خمّيراً يلبس الحرير، ويضرب بالطنابير. وادعاؤه زياداً وقد قال رسول الله ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحَجَر. وقتلُهُ حُجْراً وأصحابه فيا ويلاً له من حُجْرٍ وأصحاب حجر»!!

والحقّ أن أبلغ هذه التهم الاستماتة في استخلاف يزيد[2]. وفيما عدا ذلك فإنّ المؤرّخين التمسوا له تأويلات مختلفةً، وبخاصة فيما يتصل بولايته الأمر بعد مقتل عليّ. إذ لم يكن هناك مرشح غير الإمام الحسن بن عليّ وقد تنازل عن ذلك لميل غالبية الناس إلى معاوية[3]. وهكذا فإنّ تسمية الشاميين والمحدثين للعام40 هـ **عام الجماعة** لم تكن تسميةً أيديولوجيةً فقط، بل

(1) تاريخ الطبري 146/2: **أبو مخنف عن الصقعب بن زهير عن الحسن**.

(2) في أنساب الأشراف 28/1/4، وعيون الأخيار 46/3 من كلمة لمعاوية: «... ولولا هواي في يزيد لأبصرْتُ قصدي». وفي البداية والنهاية 55/8، وسِيَر أعلام النبلاء 466/3 -467 عن أحمد أنّ عائشة سألت معاوية مستنكرةً قتل حجر، فقال: وجدت في قتله صلاح الناس، وخفت من فسادهم!

(3) في الأخبار الطوال للدينوري ص 220 عن الحسن بن علي: «.. إني رأيت هوى عظم الناس في الصلح وكرهوا الحرب، فلم أحبّ أن أحملهم على ما يكرهون..». وفي تاريخ الطبري 199/2: «... ثم صالحه الحسن بن علي، وسلّم له الأمر سنة إحدى وأربعين لخمس بقين من شهر ربيع الأول **فبايع الناس** جميعاً معاوية، فقيل: **«عام الجماعة»**. وفي سير أعلام النبلاء 146/3: «.. سُمّي **عام الجماعة** لاجتماعهم على إمام...». وفي تاريخ أبي زرعة 188/1 عن سعيد بن عبد العزيز: «... اجتمعت الأمة على معاوية سنة أربعين، وسمّوها عام الجماعة...». وقارن بالمصنف لابن أبي شيبة 95/11-96.

وافقت واقعاً تاريخياً. يقول الضّحاك بن قيس الفِهْري في رِثائه[1]: «إنّ معاوية كان عَود العرب، وحدَّ العرب، وجَدَّ العرب، **قطع الله به الفتنة، وفتح به البلاد...**». فقد كان عهده عهد سلام واستقرار وفتوح ورخاء فيما عدا حركات الخوارج المتفرّقة. وكان يعلم أنّ الناس في أكثريتهم الساحقة معه، وهذا هو سبب استمراره في السلطة بعد وصوله إليها عن طريق البيعة[2]. ويروي هذيل بن شرحبيل عنه قوله في إحدى خُطَبه[3]: «أُيها الناس! إنكم فيما بايعتموني طائعين. ولو بايعتم عبداً حبشياً مجدَّعاً لجئتُ حتّى أُبايعهُ معكم..». لذلك يقول له الأحنف بن قيس (ـ 68 هـ) في إحدى وفاداته عليه[4]: «والله ما أتيناك ـ يا أمير المؤمنين ـ لتهدينا من ضلالة، ولا لِتُغْنِيَنَا من عَيْلة، ولا لتمنعَنَا من ذِلَّة، ولكنْ للسمع والطاعة..». إنه الولاءُ للمشروع الواحد، هو الذي دفع الأحنف للسمع والطاعة له، وصنيع الأحنف هو صنيعُ أكثر الصحابة والتابعين الذين عاصروا معاوية؛ يقول الأوزاعي (ـ 157 هـ)[5]: «أَدركت خلافةُ معاوية عدّةً من أصحاب رسول الله ﷺ منهم: سعد وأُسامة وجابر، وابن عمر وزيد بن ثابت، ومسلمة بن مخلد، وأبا سعيد، ورافع بن خديج، وأبا أُمامة، وأَنس بن مالك، ورجال أكثر ممن سميتُ بأضعافٍ مضاعفة، كانوا مصابيح الهدى، وأوعية العلم، حضروا من الكتاب تنزيله وأخذوا عن رسول الله ﷺ تأويله؛ ومن التابعين لهم بإحْسانٍ إنْ شاء الله، منهم: المسور بن مخرمة، وعبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث، وسعيد بن

(1) أنساب الأشراف 155/4، والبيان والتبيين 131/2، وتاريخ الطبري 102/2-103.
(2) انظر ثناء سعد بن أبي وقّاص عليه في تاريخ دمشق الكبير م 16/ ق 363 أ، وسير أعلام النبلاء 150/3 ـ وثناء عبد الله بن عبّاس في أنساب الأشراف 48/1/4، ومصنّف عبد الرزّاق 453/11، وتاريخ الطبري 215/2 ـ وثناء عبدالله بن الزبير في أنساب الأشراف 83/1/4، وعيون الأخبار 11/1 ـ وثناء عبد الملك بن مروان في أنساب الأشراف 123/1/4، 124.
(3) المصنّف لابن أبي شيبة 94/11 (وعنه تاريخ السيوطي ص 78). وفي تاريخ الطبري أنّ عبد الله بن عمر قال هذا القول لمعاوية عام 56 هـ عندما طالبه بالبيعة ليزيد.
(4) أنساب الأشراف 20/1/4.
(5) تاريخ أبي زرعة الدمشقي 189/1-190، 308-309.

المسيّب، وعروة بن الزبير، وعبد الله بن محيريز، في أشباهٍ لهم لم ينزعوا يداً عن مجامعةٍ **في أمةِ محمَّدٍ** ﷺ».

هؤلاء الصحابة والتابعون لم ينسوا لمعاوية رغم أخطائه التي ردَّدَها على المنابر، أنّ الله قطع به الفتنة، وجمع به كلمة المسلمين، وكانت هذه أهمّ أسباب شرعيته، يقول سعيد بن عبد العزيز[1]: «لما قُتل عثمان وٱختلف الناسُ، لم تكن للناس غازيةٌ ولا صائفةٌ حتى اجتمعت الأمة على معاوية سنة أربعين وسمّوها سنة الجماعة... فأغزى معاوية الصوائف وشتّاهم بأرض الروم ست عشرة صائفة تصيف بها وتشتو ثم تقفل وتدخل مُعَقِّبَتُها. ثم أغزاهم معاويةُ ابْنَهُ يزيد في سنة خمس وخمسين في جماعةٍ من أصحاب رسول الله ﷺ في البَرّ والبحر حتى جاز بهم الخليج، وقاتلوا أهل القسطنطينية على بابها، ثم قفل...».

IV

عن ابن جريج (ـ 150 هـ) عن أبيه قال[2]: خطبنا عبد الملك بن مروان

(1) تاريخ أبي زرعة 188/1. وعنه في سِيَر أعلام النبلاء 150/3. وفي الأغاني 259/14 شعر لعبدالله بن الزبير الأسدي يذكر للأمويين والمروانيين بخاصّة جمعهم للشمل، وتوحيدهم للكلمة:

وما زلتُ مذ فارقتُ عثمان صادياً ... ومروانَ ملتاحاً عن الماء أزورا
بهم جُمع الشمل الشتيت وأَصلح الإ ... لَهُ، وداوى الصَّدعَ حتى تجبَّرا
قضى الله لا ينفكُّ منهم خليفةٌ ... كريمٌ يسوسُ الناس يركبُ منبرا

(2) خطبة عبد الملك بهذه الصيغة في الأوائل للعسكري 362/1-363 (وعن الأوائل في تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 218). وفي الأغاني 166/15، وطبقات ابن سعد 233/5، والعقد الفريد 401/4، والبداية والنهاية 62/9 قطع مختلفة من هذه الخطبة تذكر أنه ألقاها بمكة أو بالكوفة. وفي رواية **الكلبي والهيثم** بن عدي في أنساب الأشراف 352/5-353، قطعةٌ من الخطبة خاصّة بعمرو بن سعيد وجامعته يقول الراويان إنه ألقاها في مسجد الكوفة. وقارن بمحمد ماهر حمادة: الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي، ص ص 286-290.

بعد قتل ابن الزبير في العام الذي حجّ فيه سنة خمس وسبعين فقال بعد حمد الله والثناء عليه: أمّا بعد! فلستُ بالخليفة المستضعَف ولا الخليفة المداهن، ولا الخليفة المأفون. وإنّ مَن كان قبلي من الخلفاء كانوا يأكلون ويطعمون من هذه الأموال. ألا وإني لا أُداوي أدواء هذه الأمة إلاّ بالسيف حتى تستقيم لي. إنكم تكلّفوننا أعمال المهاجرين الأولين ولا تعملون مثل أعمالهم، فلن تزدادوا إلاّ اجتراحاً، ولا تزدادوا إلاّ عقوبةً حتى يحكم السيف بيننا وبينكم. هذا عمرو بن سعيد، قرابتُهُ وموضعه، قال برأسه هكذا فقلنا بأسيافنا هكَذا! ألا وإنّا نحتمل لكم كلّ شيء إلاّ وثوباً على منبر أو نصب راية. ألا وإنّ الجامعة التي جعلْتُها في عنق عمرو بن سعيد عندي. والله لا يفعل أحدٌ فِعْلَهُ إلاّ جعلْتُها في عنقه ثم لا أُخْرِجُ نَفَسهُ إلاّ صعداً. والله لا يأمرني أحدٌ بتقوى الله مقامي هذا إلاّ ضربْتُ عنقه...».

ويذكرالبلاذري[1] عن أبي إسحاق أنّ عبد الملك عندما أراد مغادرة الكوفة عام 72 هـ بعد مقتل مصعب بن الزبير، ومبايعة العراقيين له خطب الناس «فعظّم عليهم حقّ السلطان وقال لهم: هو ظلّ الله في الأرض! وحثّهم على الطاعة والجماعة...».

وأيّاً ما تكن قيمة الروايات عن خطابة عبد الملك، وتاريخيتها، فالذي لا شكّ فيه أنّ هناك عناصر جديدةً في رؤية السلطة والذات والآخر داخلت العالم السياسي والأيديولوجي لبني مروان. فالمؤسس مروان بن الحكم بن أبي العاص لم يكن صحابياً فضلاً على أن يكون من «أهل السابقة والفضل». بل إنّ والده الحكم كان مدخول الإسلام، وقد نفاه النبي صلوات الله وسلامه عليه إلى الطائف لأنه آذاه، وردّه عثمان فكان ذلك من أسباب الثورة عليه[2]. صحيحٌ أنّ بني مروان كانوا أقرب إلى عثمان من معاوية، وكان بوسعهم

(1) الرواية بطريق ابن سعد في أنساب الأشراف 354/5.
(2) تاريخ الطبري 2951/1.

الاستمرار في حمل راية «الإمام المظلوم»[1]. لكنّ هذا أيضاً لم يعد سبباً كافياً لقيام سلطةٍ واستمرارها. وقد كان وصول المروانيين للسلطة بعد موت يزيد بن معاوية وابنه معاوية بن يزيد، سببه حرص أهل الشام (وبخاصة أهل الأردن وفلسطين وحوران) من اليمنيين على بقاء الخلافة بين ظهرانيهم لما استجدّ لهم منذ وليهم معاوية من جاهٍ وثراء وسلطان. وكان مروان بن الحكم ابن أبي العاص قد صار شيخ الأمويين سناً وجاهاً بعد وفاة معاوية، ووفاة سعيد بن العاص، وعبد الله بن عامر قبله. لذلك وقع عليه اختيار زعماء اليمانية بالجابية للخلافة[2]. وتلت تلك البيعة الأولى الضربة التي استطاع مروان توجيهها بواسطة اليمنيين للتحالف القيسي بمرج راهط عام 65 هـ، فاستقرت الشام بيده (باستثناء الجزيرة الفراتية)، ثمّ مدّ نفوذه إلى مصر بعد ذلك بقليل. وهذا ما كان عليه الوضع عند وفاة مروان أواخر العام نفسه. فقد كان على ابنه عبد الملك أن يستعيد الجزيرة، والعراق، ومشرق العالم الإسلامي ومغاربه من ظلّ النفوذ الزبيري. وقد استغرق ذلك منه زُهاء السبع سنوات[3].

لذلك فإنّ إصرار عبد الملك على القول في الخطبة المنسوبة إليه بالمدينة إنّ القوة هي أساس سلطته بل وسياسته له مُا يسوّغه من مجريات الأحداث حتى ذلك الحين وبخاصّةٍ فيما يتعلق بالحجاز والعراق اللذين استعاد الأمويون السيطرة عليهما أيام يزيد بن معاوية، وعبد الملك بن مروان بعد معارك ضارية.

إنّ توازُنَ القوى القبلية، الذي كان لصالح اليمنيين في داخل الشام هو سبب وصول الأمويين للسلطة أيام معاوية، وأيام مروان بن الحكم، لكنه ليس سبب استمرارهم، كما أنه ليس علّة ذلك السلام الطويل الأمد داخل الأسرة

(1) يوليوس فلهاوزن: الدولة العربية وسقوطها (الترجمة العربية)، ص ص 102-103.
(2) G. Rotter, Die Umayyaden 37-59
(3) Rotter; op. cit. 208 ff

الحاكمة، وداخل الدولة بين العامين 72 و125 هـ. فقد حرص عبد الملك بعد أن استقر الأمر على إشراك الجميع في السلطة من قيسيين ويمنيين بل وقرشيين[1]. فأعطى ذلك الأمويين تأييد أو مهادنة الغالبية العظمى من المسلمين. لكنّ قوة الشكيمة وحسن السياسة، لا تنفردان بالتأسيس والاستقرار. ثم إنّ ذلك لا يهب السلطة شرعيّةً أو عالماً أيديولوجياً يمكنها أن تضع نفسها في سياقه، وتعوّد الآخرين على النظر إليها من خلاله. وهذا هو معنى الكلمة المنسوبة إلى عبد الملك بن مروان في عظم حقّ السلطان، وفي أنه ظلّ الله في الأرض[2]. فإذا كان التأكيد على الوصول للسلطة بالقوة عنصراً جديداً ومهماً في ماهية سلطة بني مروان؛ فإنّ تعظيم حقّ السلطان، والقول بأنه «سلطان الله»[3]، وأنه «ظلّ الله في الأرض» ليس بالأمر الجديد عند الأمويين، وعند العرب المسلمين بشكل عامّ، هذا وإن يكن المروانيون باعتبارهم أنفسهم «خلفاء الله» المكرّمين بـ «خلافة الله» قد جعلوا هذه الرؤية القرآنية للأمة والإسلام والتاريخ الدائرة الأيديولوجية الرئيسية التي يتحركون من خلالها.

* * *

جاء في روايةٍ لسيف بن عمر عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصّدّيق بروايته عن شيوخه عن عمر بن الخطّاب أنه استحثّ العرب يوماً بالمدينة على اللحاق بالمثنى بن حارثة لقتال الفرس بالسواد، فقال: «سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها، فإنه قال: **﴿ليظهرهُ على الدين**

(1) Rotter; op. cit. 343-345

(2) انظر عن هذه الدعوى وتطوراتها: نصيحة الملوك المنسوب للغزالي (نشرة م. دمج. بيـــروت) 128-129، A. K. M. Lambton, The Theory of Kingship; in Theory and Practice in Medieval persain Government (1980) 47-55.

(3) في مصنف عبد الرزاق 344/11، ومجمع الزوائد (عن أحمد بن حنبل) 222/5 عن حذيفة: ما مشى قوم إلى **سلطان الله** في الأرض ليذلّوه إلاّ أذلّهم الله قبل أن يموتوا.

كله﴾[1]، والله مُظْهِرٌ دينه، ومعزٌّ ناصره، ومولٍّ أهلَهُ مواريث الأُمم..». وفي روايةٍ مقاربةٍ عن **الشعبي** قبل يوم القادسيّة أنّ الوفد الذي أرسله سعد بن أبي وقّاص للكلام مع قادة الفرس قال لهم إنه كان من رسالة نبيّ العرب ﷺ[2]: **استخلاف** العرب، وتوريثهم الأرض... وإنّ الله **ابتعثنا**، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام. فأرسلنا بدينه إلى خلقه **لندعوهم** إليه... وإنّ الله قد أورثنا **أرضكم** وأبناءكم وأموالكم[3].. وإنّ أداتنا **الطاعة**، وقتالنا الصبر.. وسنضرب مَثَلكم، إنّما مَثَلُكُم مَثَلُ رجل غرس أرضاً واختار لها الشجر والحبّ، وأجرى إليها الأنهار، وزيّنها بالقصور وأقام فيها فلاّحين يسكنون قصورها، ويقومون على جنّاتها. فخلا الفلاّحون في القصور على ما لا يحبّ (صاحب الأرض)، وفي الجنان بمثل ذلك. فأطال نَظِرَتَهُمْ، فلمّا لم يستحيوا من تلقاء أنفسهم استعتبهم فكابروه فدعا إليها غيرهم وأخرجهم منها. فإن ذهبوا عنها **تخطّفهم** الناس، وإنْ أقاموا فيها صاروا خَوَلاً لهؤلاء يملكونهم ولا يملكون عليهم، فيسومونهم الخسفَ أبداً[4]. وخطب سعد بن أبي وقّاص يوم القادسيّة فقال[5]: «إنّ الله هو الحقّ لا شريك له في الملك، وليس لقوله خلف، قال الله جلّ ثناؤه: **﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾**؛ إنّ هذا **ميراثكم وموعود ربّكم**، وقد أباحها لكم..».

ليس من غرضنا هنا التحقّق من تاريخية هذه الأقوال في المواطن التي يقول سيف بن عمر إنها وردت فيها. لكنّ الواضح منها جميعاً أنّ هناك تصوراً معيّناً ومألوفاً يقوم على أنّ العرب المسلمين، أمّة النبي ﷺ، ورثوا مواريث

(1) سورة التوبة /33، وسورة الفتح /28، وسورة الصف /9. وبالآية نفسها استشهد قتيبة بن مسلم عام 86 هـ لتشجيع جنوده على غزو أرض الترك.، قارن بتاريخ الطبري 1179/2.

(2) الطبري 2236/1 -2245.

(3) الطبري 2271/1-2272.

(4) الطبري 2284/1-2285.

(5) الطبري 2289/1.

الأمم السالفة بمقتضى كونهم المسلمين، أتباع آخر الأنبياء، وحملة دعوته. يقول الحسن البصري (-110 هـ)[1]: «.. أمتكم آخر الأمم.. فلا أمّة بعد أمتكم، ولا نبيّ بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم. أنتم تسوقون الناس، والساعة تسوقكم..». وترد في العبارات المنسوبة لعمر بن الخطّاب والفاتحين المسلمين مفردات ثلاثة لتحديد التصوّر المذكور كلّها قرآنية: **الاستخلاف، والتوريث، والوعد**. أمّا المفردُ الأولُ فيرد في القرآن زهاء أربع عشرة مرة[2] بِصيَغ مختلفةٍ يتصلُ منها بموضوعنا هنا مباشرةً ثلاث آيات، **أولها**: قوله تعالى[3]: **﴿قال عسى ربُّكُم أن يُهْلِكَ عدوّكم ويستخلِفَكُمْ في الأرض فينظرَ كيف تعملون﴾**. **وثانيها**: قوله تعالى[4]: **﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكّننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدّلنّهم من بعد خوفهم أمناً. يعبدونني لا يشركون بي شيئاً. ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾**. **وثالثها**: قوله تعالى[5]: **﴿يا داود إنّا جعلْناك خليفةً في الأرض فاحكُمْ بين الناس بالحقّ..﴾**. أمّا الآية الأولى، وهي مكيّة، فتتضمّن التصوّر كما فهمه المسلمون الأوائل، فالله سبحانه يتدخّل في التاريخ والأحداث فيهزم أو يبيد عمّار الأرض أو المتسلّطين فيها، ويستخلف فيها سكناً وإعماراً وإصلاحاً أولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وعبدوا الله سبحانه دون أن يشركوا به شيئاً ـ كما ورد في الآية الثانية. وما ورد في الآية الثالثة عن داود النبي، وأنّ الله سبحانه جعله خليفةً يربط الجانب الاجتماعي للاستخلاف بالجانب السياسي؛ إذ هناك آيات أخرى تذكر عن داود أنه كان

(1) عيون الأخبار 344/2.

(2) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ص 239-240.

(3) سورة الأعراف /129.

(4) سورة النور /55.

(5) سورة ص /26. وفي سورة البقرة /30 عن آدم: **﴿وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة...﴾**.

ملكاً[1]. والصورة الكامنة وراء هذا كلّه أنّ الله سبحانه وتعالى استخلف قوم داود في الأرض اجتماعياً وسياسياً بعد أن هزم عدوّهم، واستبدلهم به[2]، لينظر كيف يعملون، فلمّا بدّلوا وغيّروا كما هو مذكور في عدة مواطن من القرآن، وفي مطلع سورة الإسراء على الخصوص[3]، كانت رسالة عيسى الإصلاحية التي أباها بنو إسرائيل، واتّبعها الروم، حتى إذا غيّرت الروم وبدّلت، أورث الله سبحانه وتعالى العرب المسلمين النبوة والكتاب والأرض[4]: **﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة. فإنْ يكفُرْ بها هؤلاء فقد وكّلْنا قوماً ليسوا بها بكافرين﴾**، و **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلالٍ مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾**[5]. إنّ هذه الصورة عن دور المسلمين في حقبة آخر النبيين وآخر الأمم هي التي توضّح معنى اللقب المشهور **خليفة الله**. فالأمة الإسلامية هي المستخلفة والوارثة، وإمامُها الذي يقودها لتحقيق الوراثة، ونشر الدعوة هو خليفة الله في الأرض، استئناساً بلقب النبيَّين آدم وداود اللذين حملا هذا اللقب ليس بسبب نبوتهما فقط، بل بسبب سيطرتهما أو مُلْكهما أيضاً، كما هو واضح من الآيات القرآنية التي تتحدّث عن ذلك.

وأمّا مفرد **التوريث**[6] فيرد مراتٍ كثيرةً جداً في القرآن، ويرتبط في عدد من الآيات **بالاستخلاف**، لكنّ **الوراثة** في أكثر الآيات التي يرد فيها المفرد

(1) سورة ص/ 35: **﴿قال ربِّ اغفر لي وهب لي مُلْكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي﴾**.

(2) يرد مفرد «الاستبدال» بالصيغة الفعلية التي تعني إزالة قوم آخرين خمس مرات في القرآن، في: سورة الإنسان/ 28، وسورة الواقعة /61، وسورة المعارج /41، وسورة التوبة/39، وسورة محمد /38 ـ وهو يتضمن دائماً معنى الانتقام.

(3) سورة الإسراء /1-7.

(4) سورة الأنعام /89.

(5) سورة الجمعة / 2-3.

(6) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص 748-749.

بالصيغ الفعلية تتعلّق باليوم الآخر ووراثة الجنّة التي وُعدها المتقون. وكذا الأمر في مفرد **الوعد**، فإنه يرد كثيراً في سياق الحديث عن جزاء المؤمنين والشهداء والصّديقين والصالحين. فإذا تعلّق الأمر بالاستخلاف والتوريث والتمكين في الأرض أتى مفرد **الوعد** متوّجاً لذلك ومؤكداً له كما هو واضحٌ من الآية المشهورة في سورة النور، والتي يرد فيها المفردان، ثم يفسرها الطبري فلا يستغني عن مفرد **التوريث**. في الآية[1]: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض**...﴾. وفي تفسير الطبري للآية[2]: «**ليورثنّهم** أرض المشركين من العرب والعجم فيجعلهم ملوكها وساستها كما فعل بمن قبلهم ذلك..».

V

وصف أمير المؤمنين عثمان نفسه في رسالته إلى الحجيج مع ابن عبّاس بأنه **خليفة الله**، فقال[3]: «.. وأمّا أن أتبرأ من الإمارة فأن يكبلوني أحبّ إليّ من أن أتبرأ من عمل الله عزّ وجلّ **وخلافته**..». وبمقتضى هذا التصوّر الذي يجعل إمام المسلمين خليفة الله، وسلطان الله، وحبل الله، رأى عثمان في الرسالة المذكورة وجوب الطاعة والسمع والجماعة ما دامت الأمة قد بايعته. وحَذّر من أنه إذا عُصي، ونُقِضَ عهده، والأيمان التي أُعطيت له؛ فإنّ الأمة ستهلك[4]: «.. ومتى ما تفعلوا ذلك لا تقيموا الصلاة جميعاً، وسُلِّط عليكم

---

(1) سورة النور /55.

(2) تفسير الطبري 158/18-159.

(3) تاريخ الطبري 3044/1، وأنساب الأشراف 66/5، وفتوح ابن أعثم 217/2 أنّ عثمان قال للذين طالبوه بأن يخلع نفسه: لا أنزع سربالاً (أو قميصاً) سربلنيه (أو قمّصنيه أو كسانيه) الله تعالى. وقارن بتاريخ خليفة 147/1، وطبقات ابن سعد 46/1/3-56. وفي طبقات ابن سعد 45/1/3، وأنساب الأشراف 76/5 نسبة القول إلى عبد الله بن عمر بن الخطاب قاله لعثمان.

(4) تاريخ الطبري 3044/1-3045. وترد فكرة نزع الخلافة والجماعة من أهل المدينة لانتهاكهم =

عدوّكم، ويستحلّ بعضكم حُرَمَ بعض..». إنهم مستخلَفون وهو خليفتهم الذي بايعوه، ليقودهم في الجهاد، ويؤمّهم في الصلاة، ويقسم بينهم فيئهم، فإن عصوه واختلفوا عليه، وافترقت كلمتهم باؤوا بغضبٍ من الله، وكانوا حقيقين بأن تُستبدَلَ بهم عصابةٌ أخرى تعتصم بحبل الله، وتطيع سلطان الله وترث الأرض.

أمّا أمير المؤمنين عليّ فيذكّر المبايعين بالمدينة في أول خطبة له بقوله تعالى[1]: ﴿**واذكروا إذ أنتم قليلٌ مستضعَفون في الأرض**﴾، ويتابع قائلاً في خطبة أخرى أنه سبحانه اختار الإسلام والأمة ليسود دينه الأرض، ولن يكون ذلك إلاّ بالاجتماع، والسمع والطاعة **لأئمة الله**[2]. وهو ما أوصى به المصريين في كتابه مع واليه قيس بن سعد بن عبادة[3]. وقال في آخر خطبةٍ له بالمدينة قبل مضيّه إلى الكوفة[4]: «إنّ في **سلطان الله** عصمة أمركم فأعطوه طاعتكم غير مَلْويّةٍ ولا مستكرَهٍ بها. والله لتفعلنّ أو لينقلنّ الله عنكم سلطان الإسلام، ثم لا ينقله إليكم أبداً حتى يأرز الأمر إليها..». إن الأمة الوارثة في نظر أمير المؤمنين عليّ والصحابة تتكون من جماعة ودار وإمام. وإنّ اختلال أحد هذه العناصر كفيل بتفرقة الكلمة، وغضب الله، وفقد الاستخلاف، أو الاستبدال، كما حدث للأمم السالفة. وفي المصادر والخطب والأشعار يرد اللقب في عهدي معاوية ويزيد ابنه[5]. ويصبح واضحاً الفرق بين لقب أمير المؤمنين، ولقب الخليفة أو خليفة الله. فالأول داخليّ أو داخل أمة الإجابة ينادي ويُخاطب به المسلمون إمامهم أو أميرهم. والثاني يتّصل بالدعوى

= حرمة عثمان في شعر لحُميد بن ثور (في الاستيعاب 83/3 بهامش الإصابة لابن حجر):

إنّ الخلافة لّما أُظعنت ظعنت ... عن أهل يثرب إذ غيرُ الهُدى سلكوا

صارت إلى أهلها منهم ووارثها ... لّما رأى الله في عثمان ما انتهكوا

(1) سورة الأنفال 26. وانظر: تاريخ الطبري 3079/1.

(2) تاريخ الطبري 3080/1.

(3) تاريخ الطبري 3236/1-3237.

(4) تاريخ الطبري 3093/1.

(5) انظر الشواهد التي جمعها: P. Crone, M. Hinds, God's Caliph pp. 6-7

العالمية للإسلام، وبوظيفة الأمة الجديدة في العالم. وقد أفلح عبد الملك بن مروان في إيضاح الفرق بين اللقبين أو تكاملهما عندما ذكرهما معاً على نقوده التي عرّبها وسكّها بعد العام 75 هـ. فالنقد يصوّر على أحد وجهيه الخليفة واقفاً واضعاً يده على مقبض سيفه المتدلّي باتّجاه لقب (خليفة الله)، وعلى الجانب الآخر: «أمير المؤمنين»[1]، فما دام لقب الخليفة والخلافة يتعلّق بالاستخلاف في الأرض، ووراثتها، فإنّ الدعوة بالجهاد هي وسيلة التمكين في الأرض، واستيعاب «أمة الدعوة» التي تشمل العالم كلّه. لذا فإنّ تسميات الشعراء لعبد الملك ومن بعده: خليفة الله، وقدر الله، وأمين الله، وعمود الدين[2]، كل ذلك لم يكن مبالغات شعرية، بل يتّصل باللقب الرسميّ لمنصب متولّي الخلافة في الأمة المستخلفة في العالم، والوارثة للأرض. فقد وصف يزيد بن معاوية والده في أول خطبةٍ له بعد وفاة معاوية بأنه كان حبل الله المدود[3]. وقال عبد ا لملك إنه ظلّ الله في الأرض[4]، وإنّ الله سبحانه اختاره وأسرته للخلافة، وهو سبحانه المدافع عنه[5]. وسمّى الوليد بن عبد الملك (86-96 هـ) والده عبد الملك بن مروان (65-86 هـ): **«وليّ هذه الأمة»**، وقال إنه: «صائرٌ إلى منازل الأبرار.... لِمَا أقام من منار الإسلام وأعلامه...»، ودعاهم بعد ذلك إلى السمع والطاعة له. وخطب خالد بن عبد الله القسري والي الوليد بن عبد الملك بمكة فقال[6]: «.. عليكم بالطاعة ولزوم الجماعة... فإني والله ما أوتى بأحدٍ طعن على إمامه إلاّ صلبته في

---

(1) Walker, Catalogue II, 27-28, 30 ff; Gaube: Numismatik 62- 64

(2) قارن عن ذلك: البيان والتبيين 361/3، والأغاني 12/17, 183/16، وأنساب الأشراف 2/ ق 57. وانظر مجموعة الشواهد التي أوردتها في: ثورة ابن الأشعث 344-345، والآن المجموعة الكبيرة من الشواهد الواردة عند P. Crone, H. Hinds مرجع سابق، ص ص 11-7.

(3) عيون الأخبار 238/2.

(4) أنساب الأشراف للبلاذري 354/5 عن ابن سعد. وقارن بالبداية والنهاية 63/9-64.

(5) أنساب الأشراف م 2/ ق 52، والكامل للمبرد 332/3.

(6) البداية والنهاية 70/9.

الحرم. إنّ الله جعل **الخلافة** منه بالموضع الذي جعلها فسلّموا وأطيعوا ولا تقولوا كيت وكيت... والله لو أعلم أنّ الوحش التي تأمن في الحرم لو نطقت لم تقر بالطاعة لأخرجتها من الحرم...». ويقول رجلٌ لعمر بن عبد العزيز (99 -101 هـ)[1]: لا والذي أكرمك بالخلافة!.

وما دامت الخلافة بهذا المعنى، فلا عجب أن تُعتبر اصطفاءً، وكرامةً، وقدَراً من الله سبحانه. وتُروى عن الوليد بن عبد الملك، وهشام بن عبد الملك في ذلك طرائف، مثل أنّ الله سبحانه لا يُعاقب من ولاّه الخلافة ثلاثة أيام[2]. وأنّ الخليفة إذا أذنب فإنّ الله عزّ وجلّ يعذّب مكانه يهودياً أو نصرانياً!![3]. وهذا الفهم الديني للإكرام بالخلافة يناظره الفهم الدينيّ للبيعة[4]، الذي وردت فيه آثارٌ كثيرةٌ مرفوعةً للرسول صلوات الله وسلامه عليه يبدو أنها انتشرت أواخر القرن الأول الهجري[5]. كل ذلك جعل من الطاعة

---

(1) تاريخ أبي زرعة الدمشقي 447/1، وفيه أنّ عمر استتر بيده من السماء وقال للقائل: ويحك! تدري ما تقول؟!

(2) تاريخ الطبري 1231/2، 1232. وهناك طُرْفةٌ تُنسب للحجّاج ولخالد القسري، وتجري أيام الوليد بن عبد الملك أو هشام، وفيها مقارنةٌ بين «خليفة الله» و«رسول الله» وأيّهما أفضل (قارن بتاريخ الطبري 1818/2، والأغاني 18/22، والبداية 131/9 والعقد 51/5)

(3) أنساب الأشراف م 2/ ق 121. وقارن بابن سعد 255/1/3، والعقد الفريد 60/4, 158، والنجوم الزاهرة 218/1.

(4) مسند أحمد 391/4، وكتاب المجالسة وجواهر العلم لأحمد بن مروان المالكي ص 372، وكتاب المِحَن لأبي العرب ص 215.

(5) مثل: «... عليكم بالجماعة وإيّاكم والفرقة فإنّ الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد...» (الجامع الصحيح للترمذي 25/2، ومصنف عبد الرزاق 341/11)، ومثل: «... يد الله مع الجماعة» (الجامع الصحيح للترمذي 25/2)، ومثل «.. من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية. ومن نكث العهد فمات ناكثاً لعهده جاء يوم القيامة لا حُجَّةَ له» (مصنف عبد الرزاق 379/2، ومسند أحمد 445/3)، ومثل قول النبي ﷺ لأبي ذرّ من حديث: «... إسمَعْ وأطِعْ وإنْ كان عبداً أسود...» (مصنف عبد الرزاق 381/2-383)، ومثل ما ورد عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً من حديث: «... ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع...» (مصنف ابن أبي شيبة 5/15-6)، ومثل ما =

واجباً دينياً، لأنّ المعارضة: حنث بيمين البيعة، وتفرقة للكلمة، وسفكٌ للدم، وتعطيل للجهاد الذي يوجّهه ويقوده خليفة الله. يقول مروان بن محمد في رسالةٍ منه للوليد بن يزيد (-125) بشأن الذين تكلموا فيه أيام هشام[1]: «فمن أقام منهم على الخطيّة أوبق نفسه وأسخط ربه. ومن عدلت به التوبة نازعاً عن الباطل إلى الحق وجد الله توّاباً رحيماً». وواضحٌ من هذا التصور للعالم والأمة والخليفة، والذي يقوم على **الطاعة والجماعة** من أجل تحقيق الاستخلاف والتوريث، أنه لا يتصل مباشرةً بالجبر، وليس دعوةً إليه. صحيح أنه يتضمن تقديساً للخليفة، لكنه في الحقيقة تبجيلٌ للمنصب أو للخلافة، وبالتالي للأمة ودعوتها ورسالتها التي يقوم عليها الخليفة.

ومع ذلك فإنّ المعارضين من القدرية والخوارج اعتبروا الصورة الأموية عن الخلافة والطاعة جبريةً وطاغوتاً. ففي المصادر الحديثية أنّ معبداً الجُهَنيَّ[2] وبعض رفاقه كانوا يأتون الحسن البصريَّ فيقولون له: يا أبا سعيد! إنّ هؤلاء الملوك يأكلون أموال المسلمين، ويسفكون دماءهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قَدَر الله! فكان الحسن يجيبهم: كذب أعداء الله!. والمعروف أنّ عبد الملك بن مروان قتل أو أمر بقتل معبد الجهنيّ عام 83 هـ الذي يُقال أنه أولُ نُفاة القدر. لكنه قتله إثر ثورته مع عبد الرحمن بن الأشعث (82-84 هـ) وليس قبل ذلك. ورسالة الحسن البصريّ إلى عبد الملك بن مروان في **القدر** بناءً على سؤال الخليفة له، ليست ذات طابع سياسي، بل تتصل بمسؤولية الفرد عن أفعاله[3]. وكذا رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية

= ورد عن حُذيفة مرفوعاً من حديث: «... إن رأيت خليفةً فالزمه وإن نهك ظهرك ضرباً، وأخذ مالك..» (مصنف ابن أبي شيبة 8/15)، ومثل: «عليك السمع والطاعة في منشطك ومكرهك وأثرةٍ عليك..» (مسند أبي عوانة 449/4، 455).

(1) طبقات ابن سعد 185/6، وتاريخ الطبري 1086/2-1087.

(2) التاريخ الكبير للبخاري 20/1/4-21، وقارن عن معبد:
J. Van Ess Ma^cbad al-Ǧuhani, in Islam wissenschaftliche Abhandlungen, 1974, 50-77

(3) انظر عن رسالة الحسن إلى عبد الملك: Ritter; in Der Islam XXI, 1933, 67 ff.- Schwarz; In: Oriens XX, 1967, 154 ff.- J. van Ess: Anfaenge muslimischer =

في «الردّ على القدرية» هي رسالة ذات طابع كلاميّ، وليست لها علاقة واضحة بالاتجاهات السياسية الموالية أو المعارضة للأمويين[1]. وكان هشام بن عبد الملك قد أمر بقتل غيلان الدمشقي[2] ورفيقين له يقول المعتزلة إنهم كانوا قَدَرِيّة[3]. ولهؤلاء نقاشات مع عمر بن عبد العزيز قبل ولاية هشام ذات طابع كلامي بحت، مما يدل على أنّ قتلهم كان بسبب الاعتقاد بأنّ رأيهم المستجدّ هذا إلحادٌ في الدين. بل يبدو أنّ هشاماً فعل ذلك بضغطٍ من علماء الشام آنذاك[4]. وقد يؤيّد ما ذهبنا إليه هنا إقدام والي هشام بالعراق خالد بن عبد الله القسري على قتل الجعد بن درهم، وهو جبريّ، لم يكن يعارض الأمويين، بل إنه كان معلّماً لآخر خلفائهم: مروان بن محمد (127-132 هـ) في شبابه. فلا شك أنّ قتله أيضاً كان بسبب دينيّ لا لسبب سياسي، هو اعتقادهم أنه أحدث بدعةً في الدين بقوله بالجبر والتأويل وخلق القرآن.

إنّ الجانب السياسي لمسألة القدر هو أحد جوانب المسألة، ولم يصبح أبداً جانباً رئيسياً أيام الأمويين أو بعدهم بل ظلّت مسألة القدر في الأعم مسألةً دينية اعتقادية تثير نقاشات واسعة حتى مطالع القرن الرابع الهجري. وما يُهمُّنا هنا في مجال إيضاح الرؤية الأموية للخلافة ما ترتّب على هذه الرؤية من ردود

= Theologie، وإحسان عباس: الحسن البصري، سيرته وتعاليمه وآراؤه، دار الفكر العربي بالقاهرة، 1952، ص 164 وما بعدها.

(1) وهذا خلاف اتجاه الأستاذ يوسف فان أس الذي نشر كتابي الحسن بن محمد بن الحنفية: الإرجاء، والرّد على القدرية، قارن له: J. Van Ess, Anfaenge muslimischer Theologie, Beirut 1977; Das K. al-Irjâ: Arabica 21 (1974)

(2) جمع الأستاذ يوسف فان أس سيرة غيلان وأخبار مقتله في كتابه السالف الذكر في الملاحظة السابقة إلى جانب رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية في الردّ على القدرية، والرسالة المنسوبة لعمر بن عبد العزيز في الموضوع نفسه.

(3) تاريخ أبي زرعة الدمشقي 371/1-372، وأنساب الأشراف م 2/ ق 20-261 .

(4) تاريخ أبي زرعة الدمشقي 370/1 (عبادة بن نسيّ ورجاء بن حيوة) وص 373 (نمير بن أوس قاضي دمشق).

فعل تتصل بفكرة القدر[1]. من ذلك فكرة «المُلْك المؤجَّل» التي عَبَّر عنها محمد بن الحنفية (-80 هـ) في بيان عَبَث الثورة على الأمويين. هم يقولون إنهم جاؤوا بقَدَرٍ من الله، للقيام على خلافة الله، والثوار الخائبون يعلّلون ذلك بتعليلات مشابهة. يقول محمد بن الحنفية في رواية يحيى بن آدم بسنده عنه[2]: «اتقوا هذه الفتن فإنه لا يستشرفُ إليها أحدٌ إلاّ انتسفته! ألاَ إنّ هؤلاء القوم لهم أَجلٌ ومُدّةٌ لو أَجمع مَنْ في الأرض أن يُزيلوا مُلْكَهُم لم يقدروا على ذلك حتى يكون الله هو الذي يأذن فيه. أتستطيعون أن تزيلوا هذه الجبال»؟!. وقد نجح الأمويون في ربط مبدأ الطاعة بمسألة الجماعة (أي الاجتماع على الإمام)، والجهاد لحماية دار الإسلام، ونشر الدعوة، وحقن دماء المسلمين. فصارت المعارضة المسلّحة خروجاً على ذلك كله، وارتماءً في الفتنة التي قاسى المسلمون من شرورها أيام الصراع المسلّح بين عليّ ومعاوية، ثم بين عبد الملك والزبيريين. والشاميون يتردّدون في الرواية عن محمد بن راشد لأنه «كان يرى الخروجَ على الأئمة»[3]. والبصريون يروون عن عقبة بن عبد الغافر العَوذي الذي قُتل في الثورة مع ابن الأشعث أنه قال قبل الموت[4]: أضعنا الدنيا والآخرة. كما يروون عن طلحة بن مصرّف (-113 هـ) الذي شارك في ثورة ابن الأشعث قوله[5]: «شهدت دير الجماجم فما ضربْتُ بسيفٍ ولا طعنْتُ برمحٍ ولوددْتُ أنّ يداي قطعتا وأنني لم أخرج مع من خرج». ويقول مسلم بن يسار (-100 هـ) الذي شارك في الثورة أيضاً ما قاله طلحة بن مصرّف[6]. ولا شكّ أنّ رجالاً معارضين من مثل معبد الجهني (-83 هـ)،

(1) قارن بالردّ على الجهمية للدارمي، ص 4، و G. Vajda: Les Zindiqs en pays d'Islam in RSO, XVII (1937) 159- 181

(2) مصنف ابن أبي شيبة 133/11. وعنه في كنز العمال 64/6.

(3) تاريخ أبي زرعة 401/1.

(4) طبقات ابن سعد 164/1/7، وتاريخ الإسلام 384/3.

(5) تاريخ أبي زرعة 548/1، وتاريخ خليفة 287/1.

(6) المصنف لعبد الرزاق 361/11، والثقات لابن حبّان ص 343.

ومطرّف بن عبدالله بن الشخّير (-86 هـ) ارتبطت لديهم المعارضة السياسية بنفي القدر بشكلٍ ما[1]. لكنّ آخرين ممن شاركوا في ثوراتٍ على الأمويين من مثل مسلم بن يسار كانوا يحملون على القدرية، ويعتبرون آراء هؤلاء مشابهةً لآراء المجوس أو النصارى[2].

VI

لدينا من الحقبة الأموية الثانية (96 -132 هـ) نصوص موثقة تمثّل الرؤية الأموية المتكاملة لكلٍّ من خلافة الله، وإمارة المؤمنين. لكنّ الملاحظ أنّ التأكيد على أحد الجانبين كان يؤثر على الجانب الآخر أو يؤدّي إلى تجاهله تماماً مما دفع بعض الباحثين إلى اعتبارهما رؤيتين متباينتين وليس رؤيةً واحدةً متكاملة. ولكي يكون واضحاً ما نعنيه نذكر أنّ رؤية أو تصوّر «خلافة الله» ترد في نصين أولهما للوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان، الذي ولي الخلافة عام 125 هـ، وقُتل في تمرد لابن عمّه عليه أواخر العام نفسه. ونصّه الذي احتفظ لنا به من بين المؤرخين أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (-310 هـ) فقط[3]، عبارة عن رسالة وجّهها إلى الأمصار تتضمن استخلافه لابنيه الحكم وعثمان على التوالي بعد وفاته. وثاني النصّين رسالةٌ لمروان بن محمد بن مروان بن الحكم والي الجزيرة والثغور أيام الوليد بن

(1) المصنف لعبد الرزاق 125,121/11.

(2) العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل 175/1.

(3) تاريخ الطبري 1756/2-1765. وعنه أحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب 448/2 ـ 453، ومحمد ماهر حمادة: الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي، ص ص 498-500، وحسين عطوان: الأمويون والخلافة، ص ص 211-214. وقارن بتحليل لهذا النص يختلف عن تحليل مراجعي المستشرقين: Wadad Kadi, The Religious Foundation of Late Umayyade Ideology And Practice, in: Saber Religioso y Poder Politico En El-Islam, Madrid, 1994, pp.231-273.

يزيد، والذي بويع بالخلافة عام 127 هـ. والرسالة موجَّهةٌ من مروان بن محمد للوليد بن يزيد[1]. أمّا النصّان اللذان يمثلان رؤية «إمارة المؤمنين» فهما خطبتان إحداهما لعمر بن عبد العزيز (99-101 هـ)، والأخرى ليزيد بن الوليد (-126 هـ) ألقاها بعد مقتل الوليد بن يزيد ومبايعة الناس له بالخلافة[2].

يقول الوليد بن يزيد في مطلع رسالته أو في قسمها الأوّل إنّ الله سبحانه[3]: «اختار الإسلام ديناً لنفسه.. ثم اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس فبعثهم به..». وامتدّ خطّ النور والهداية عبر التاريخ (تاريخ الخلاص والنجاة) من خلال الأنبياء وأممهم حتى «انتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد صلوات الله وسلامه عليه..». وهنا يتوقّف الوليد طويلاً عند مهمة النبي مؤكّداً على استيعابه لكلّ الرسالات السابقة وهيمنته عليها، أي أنه ورث النبوة والكتاب والأرض، وأورثها أمّته من بعده لأنه آخر الأنبياء، وأمّته آخر الأمم. وبعدها يبدأ دور «خلفاء الله» الذين تزعّموا الأمة في استخلافها في الأرض: «لإنفاذ حكمه وإقامة سنّته وحدوده، والأخذ بفرائضه وحقوقه؛ تأييداً بهم للإسلام... ودفعاً بهم عن حريمه، **وعدلاً** بهم بين عباده، **وإصلاحاً بهم لبلاده**..». لكن قبل الانصراف لتحديد ماهية الخلافة ومهمّاتها يحسن أن نتوقّف قليلاً عند استطرادٍ ذكره الوليد في القسم الثاني من الرسالة، وهو يختصّ في الحقيقة بالقسم الأول لأنه يتعلّق بالصورة عن الكون، وموقع الإسلام منه. يقوم نظام الكون في نظر الوليد على الانتظام والتسليم والطاعة

(1) أنساب الأشراف م 2/ ق 317، وتاريخ الطبري 2/1725-1735. وهناك نصّ آخر هو رسالة من مروان بن محمد إلى الغمر بن يزيد بن عبد الملك (الطبري 2/1850-1851) يستحثه فيها على الطلب بدم أخيه بعد أن قتله الثوار.

(2) خطبة عمر بن عبد العزيز في سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص ص 41-42، وأخبار عمر للآجرّي ص 63. وخطبة يزيد بن الوليد في تاريخ الطبري 2/1834-1836، والعقد الفريد 4/95-96، وأنساب الأشراف، مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط، م 2، ق 338.

(3) Crone and Hinds, God's Caliph, 116-126

للخالق سبحانه[1]: **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخانٌ فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾**، وما دامت العناصر الطبيعية قد صارت «الطاعة» وصار «التسليم» وصار «الإسلام» لله سبحانه وتعالى جزءًا من طبيعتها، فإنّ المطلوب أن ينتظم الإنسان في هذا «الانتظام» الكوني بإسلام وجهه لله سبحانه عن طريق التسليم والطاعة له. وهذا معنى رسالة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، فقد حدّد بوحي من الله عزّ وجلّ كيفية انضواء الإنسان في هذه **الطاعة** الكونية، وعهد لأمته من بعده بإنفاذ ذلك، **والخلافة** هي قائدة الأمة في هذا الشأن، وبذلك تقف على رأس العالم الإنساني تقوده بالوسائل التي حدّدتها رسالة الرسول إلى الانضواء التامّ في ظلال الطاعة الكونية لله عزّ وجلّ.

إنّ معنى ذلك أنّ الطاعة للخلافة (وليس للخليفة) هي في الحقيقة طاعةٌ لله عزّ وجلّ، فهو الذي استخلف «خلفاءه» على منهاج نبوته من أجل تحقيق هذه المهمة الكونية التي شرحها في مفهومه للكون. فمن أطاع الخلفاء الذين ينفّذون شرع الله وشرعته في الدفع عن الحريم، والعدل بين العباد، وإصلاح البلاد إنما أطاع في الحقيقة الله سبحانه. أمّا من عصاهم فقد «أضاع نصيبه» من هذا الانتظام الكوني، والأجر الإلهي: «**وعصى ربّه، وخسر دنياه وآخرته. وكان ممن غلبت عليهم الشقوة**...». ذلك أنّ الله سبحانه «**أبقى بالخلافة** مَنْ أبقى في الأرض من عباده..»، والخلافة لا تصلُحُ إلاّ «بالطاعة التي يحفظ الله بها حقّه، ويُمضي بها أمرها...». والواضح أنّ الوليد بن يزيد هنا يعتمد على الاشتراك بين «الاستخلاف» الإلهي للبشر في الأرض كما هو واردٌ في القرآن، و «الخلافة» التي تعني الزعامة السياسية للمسلمين. ويمكن فهم الأمر على أحد الوجهين، إمّا أنه يعتبر نفسه خليفةَ الله على البشرية المستخلفة في الأرض، لأنّ الرسول وأمته التي تزعّمها الوليد ورثوا الأرض، أو أنه يقتصر على المماثلة، فكما أن الله سبحانه طلب إلى الملائكة الطاعة والتسليم له

(1) سورة فصلت/11.

عندما اعترضوا على استخلاف البشر في الأرض قائلاً سبحانه[1]: **﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾**، فكذلك باعتباره الخليفة المبايع الواجب الطاعة في الأمّة يطلب إليها أن تطيعه فيما هو بسبيله من توليةٍ لابنيه من بعده رغم صغر سنّيهما. ويبدو أن الأمرين مقصودان مع الاستمرار في الإيهام بالخلط بين **الخلافة والخلافة، والطاعة والطاعة**. لكنه عندما اضطر للإيضاح في عبارة طويلة في القسم الثاني صرّح بأنّ المقصود بالطاعة الطاعة لله سبحانه وتعالى، فالدين كلّه يمكن تلخيصه بكلمتين كما قال: كلمة الإخلاص **﴿لا إله إلاّ الله﴾**، والطاعة لله سبحانه.

ثم يأتي القسم الثالث الخاصّ بولاية العهد التي يسمّيها الوليد: **العهد**. فالخلافة هي **نظام الأمة، وقوام** أمرها؛ بل إنّ الخليفة هو وليُّ «عهد» الله في أرضه. لذا فإنّ هذا النظام يتهدّد إن لم يستمرّ لتبقى دماءُ الأمّة محقونة، وأُلفتها ملتئمة، وكلمتها مجتمعة، وعمودها معتدل. ومن هنا كان عهد الخليفة لمن يلي الأمر من بعده محقّقاً لهذه الأغراض كلها، ففي استمرار السلطة استمرار الاستقرار والوحدة وبقاء كلمة الإسلام بالتالي عالية خفّاقة. لكنّ الملاحظ أنّ المبدأ هنا لا يصبح مَلَكياً وراثياً. فولاية العهد أمرٌ من اختصاص الخليفة، وكونه خليفةً هو الذي يعطيه هذا الحقّ بل يرتّب عليه هذا الواجب للأمة في نظر الوليد. فليس من حقّ أحدٍ أن يرث السلطة أو يورّثها إنما الخليفةُ هو الذي يحدّد من بعده، وقد يكون ابنه أو أخاه أو أي رجلٍ آخر من الأمة كما يقول الوليد. ثم إنّ الملاحظ أنّ البيعة لا تلعب أيَّ دورٍ في الاستخلاف أو حتى في تحقيقه في نظر الوليد بل إنّ هذا الاستخلاف هو واجب على الخليفة وعلى الأمة على حدٍّ سواء من ضمن التصور الشامل السالف الذكر.

تأتي رؤية الوليد بن يزيد المتكاملة هذه مفاجئة بعد أن كانت الرؤى السابقة للخلافة والأمة مجزأة في أبيات شعرية أو مسكوك نقديّ أو عبارة

(1) سورة البقرة /30.

مهدّدة في خطاب عامّ. والمفاجىء فيها غرابتها في السياق الذي وردت فيه. فقد أوضحنا من قبل اعتقاد المسلمين استناداً لنصوص قرآنية، ومأثورات، وراثتهم للنبوة والكتاب والإمامة والأرض. لكنّ الغريب هنا أنّ هذه «الوراثة» تتحول عند الوليد إلى «استخلاف» كوني تذوب فيه الأمة بل والعالم في شخص الخليفة، ويتحول الأمر كلّه إلى إسلام واستسلام وطاعة باعتبارها جميعاً من مستلزمات النظام الكوني في طاعة الله. لكن الوليد بن يزيد على غرابة تصوّره لم يكن منفرداً على ما يبدو بذلك؛ ففي رسالةٍ لمروان بن محمّد إلى الوليد بن يزيد يبايعه فيها يقول له[1]: «بارك الله لأمير المؤمنين فيما أصاره إليه من ولاية عباده، ووراثة بلاده..». ثم يتابع: «.. وكان أمير المؤمنين بمكان من الله حاطه فيه حتى أزّره بأكرم مناطق الخلافة فقام بما أراه الله له أهلاً، ونهض مستقلاً بما حُمِّل منها..». لكنّ الأمر لا يتوقف عند هذا الحدّ فولاية الوليد للخلافة في نظر مروان بن محمد: «مثبتة في الزُّبُر بالأجل المسمَّى، خصّه الله بها على خَلْقه...». وما دام الأمر كذلك فإنّ الذين وقفوا مع هشام بن عبد الملك (105-124 هـ) مطالبين بعزله عاصين لمخالفتهم ما قدّر الله، وما جاء في زُبُره: «فمن أقام على تلك الخسيسة من الأمر أَوبق نفسه، وأسخط ربّه. ومن عدلَتْهُ التوبةُ نازعاً عن الباطل إلى حقٍّ وجد الله توّاباً رحيماً..».

* * *

... وتأتي رؤية «إمارة المؤمنين» لدى عمر بن عبد العزيز (99-101 هـ) ويزيد بن الوليد (126 هـ) متجاهلةً بشكلٍ يكاد يكون تاماً لأول وهلة: **«خلافة الله»**. يقول عمر بن عبد العزيز في أول خطبةٍ له بعد البيعة: «أيها الناس! إنه ليس بعد نبيكم نبيّ، وليس بعد الكتاب الذي أُنزل عليكم كتاب. فما أحلّ الله

(1) أنساب الأشراف، مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط، ص 146، وتاريخ الطبري 1752/2-1753.

على لسان نبيّه فهو حلالٌ إلى يوم القيامة، وما حرّم الله على لسان نبيّه فهو حرام إلى يوم القيامة. (سنّ[1] رسول الله ﷺ ووُلاةُ الأمر من بعده سُنناً الأخْذُ بها اعتصامٌ بكتاب الله، وقوةٌ على دين الله، ليس لأحدٍ تبديلُها ولا تغييرُها، ولا النظرُ في أمرٍ خالفها. فمن اهتدى بها فهو مُهْتَدٍ، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها واتّبع غيرَ سبيل المؤمنين ولاّه الله ما تولّى وأصلاه جهنّم وساءت مصيراً).

أما البداية عند عمر الثاني، مثل البداية عند الوليد الثاني: النبوة والكتاب وضرورة اتّباعهما. ثم هناك القناعةُ الظاهرة أنّ ما أحلّه الإسلام فهو حلال إلى يوم القيامة، وما حرّمه فهو حرامٌ إلى يوم القيامة. ويعني هذا ضمناً أنّ الإسلام أوّل الأديان وآخرها، وأنّ أمته آخر الأمم. ومن هنا كان **الاتّباع** هو المطلوب وليس الابتداع. ومكان **الطاعة** عند الوليد الثاني يأتي الاتّباع عند عمر الثاني. لكنه اتّباعٌ يشملُهُ هو أيضاً بل هو بالدرجة الأولى: «إنما أنا منفِّذٌ لستُ بمبتدعٍ ولكني متبع». ثم هو في مصالحةٍ مع النفس والآخر وتاريخ الأمة. إنه جزءٌ من السلطة الإسلامية التاريخية: «سنّ رسول الله **وولاة الأمر** من بعده سنناً الأخْذُ بها اعتصامٌ بكتاب الله..». فالسنّة ليست اتّباع الكتاب والرسول فقط، بل هي في المضيّ على ما مضت عليه السلطة الإسلامية قبل عمر الثاني. وإذا كان عمر بن عبد العزيز متبعاً لسنن من قبله أو ساعياً لذلك؛ فإنّ هذه السنن معروفةٌ، ويمكن لمن شاء أن يتحقّق من مدى اتباعه. فهو ليس أفضل الناس، وهو مسؤولٌ أمامهم. فإذا تأمّلنا نصّ «إمارة المؤمنين» هذا وجدنا أنه نصّ داخليّ أو أنه موجّهٌ للجماعة الإسلامية، ويتضمن برنامجاً داخلياً أو فلسفةً للنهج الذي سيسير عليه عمر في الداخل. والمؤمنون الذين يتوجّه إليهم عمر يريدون وضوحاً في الخطوط العامة لسياسته وهو يقدّمها لهم بلغة واضحة، وهي وإن تجاهلت المسؤوليات العالمية للإسلام والمسلمين،

(1) ما بين الحاصرتين فقرةٌ وردتْ قبل الخطبة في ابن عبد الحكم، ص 41 فقط، وقد رأيتُ أنها جزءٌ من الخطبة.

وموقعهم في خطّ النبوة والكتاب والمواريث الإلهية، فإنها لا تتناقض معها، لكنها تقدّم عليها المشكلات الداخلية للمسلمين التي يبدو أنها كانت قد تفاقمت مع انصراف ولاة الأمور السابقين إلى فرض الاستقرار، ومحاولة حفظ هذا الاستقرار الداخلي بالتركيز على الواجبات العالمية أو الإسلامية للمسلمين وخلافتهم. فالمصطلحات/ المفاتيح عند عمر الثاني هي: السنن، والكتاب، والحلال والحرام، والاتّباع والابتداع. وهي مصطلحاتٌ لا تتناقض ومصطلحات الوليد الثاني: الإسلام والنبوة، والطاعة والمعصية، وخلافة الله، والعهد. صحيح أنّ عمر بن عبد العزيز لم يذكر **العهد والخلافة**. لكنه اعتبر سلوك **ولاة الأمر** السابقين سنناً حقيقةً بالاتّباع. بل قبل هو نفسه أن يكون خليفةً أو أميراً للمؤمنين بعهدٍ من سليمان بن عبد الملك. ولم يكن بحاجةٍ للحديث عن العهد لمن بعده لأنّ سليمان نفسه عهد لعمر ومن بعده ليزيد بن عبد الملك[1]. وقد اعترف عمر بالعهد ليزيد بدليل أنه لم يتعرّض له، وقد وصل يزيد بن عبد الملك (101-105 هـ) للسلطة بعد عمر الثاني فعلاً. وقد تجاهل عمر الثاني في خطبته الأولى الواجبات العالمية للمسلمين تجاه الإسلام بالدعوة والجهاد، لكنه لم يكن يريد تحويل الأمّة إلى جماعة دينيةٍ صغيرة، بدليل أنه أكّد مسألة **الوراثة والاستخلاف والتمكين** في خُطَبٍ أُخرى له. لكنه اعتبر **الاستخلاف** وعداً غير أبديّ ولا أزليّ كما فعل الوليد الثاني: إنّ الله سبحانه أنجز ما وعد به المسلمين، فإنْ لم يقُم المسلمون من جانبهم بما عليهم من رعاية حقوق الله في أنفسهم، وفي عباد الله؛ فإنّ الله سبحانه يغيّر ما بهم أو أنّ **وعيده** سيتلو وعده[2]: **﴿وأمّا ثمودُ فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون﴾**[3]. لقد

(1) في رواية في مناقب عمر لابن الجوزي ص 154 أنّ عمر الثاني قال: إنه كان سيستخلف اسماعيل بن عمرو بن سعيد بن العاص أو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصّدّيق لو لم يستخلف سليمان بعده عمر ثم يزيد بن عبد الملك!!

(2) سورة فصّلت/ 17.

(3) سيرة عمر لابن عبد الحكم، ص 75.

انصرف عمر للقيام بمهامّ إمارة المؤمنين، مؤجِّلاً الواجبات الخارجية أو المهامّ الخارجية إلى حين، فأقفل الجند المحاصرين للقسطنطينية بعد أن مُنُوا بعدة هزائم، وأجرى مصالحات داخلية مع الخوارج والشيعة، وضبط موارد ومصارف الأسرة الأموية بعد أن استفحلت الخصومة بينهم وبين الناس، وأعاد النظر في مسائل الخراج والفيء لتنظيم موارد الدولة، واهتمّ بمسائل العدالة في الأمصار والولايات. فالفروق موجودةٌ وواضحةٌ بين خلافة الله المجاهدة، التي تعتبر نفسها هي الأمة، وهي المسؤولة بالتالي عن العالم كلّه، وبين إمارة المؤمنين التي تعتبر المسؤولية مشتركةً بين الأمة والإمام، والتي ترى أنّ الأمة لا تستطيع أن تقوم بمهامّ الوراثة العالمية إن لم تكن أمورها الداخلية منتظمة وموحّدة. لكنّ هذه الفروق لا تصل إلى حدّ التناقض، بل تنطلق من رؤية واحدة[1]. إنما الخلاف أو الفروق تكمن في الأولويات السياسية أو السلوكية أو في الفهم لضرورات هذه الأولويات. يتحدث الوليد بن عبد الملك عن والده «خليفة الله» عبد الملك بن مروان فيقول إنه حظي برضا ربّه ولا شك: «.. لما أقام من منار الإسلام وأعلامه، وحجّ البيت، وغزو هذه الثغور، وشنّ الغارات على أعداء الله..». بذلك أشاد الوليد بن عبد الملك بواجب طقسيّ واحد قام به عبد الملك هو حجّ البيت. وحتى هذا الواجب الطقسيّ له معنى سياسي. أمّا بقية انجازات عبد الملك فتقع في جانب «خلافة الله» وليس في جانب «إمارة المؤمنين»، هذا مع العلم بأنّ قيادة **المؤمنين** في الجهاد، واستعمار الأرض، عمل من أعمال «إمارة المؤمنين» أيضاً بقدر ما هو مهمةٌ من مهامّ خليفة الله أو خلافة الله. فإذا رجعنا إلى عمر بن عبد العزيز من خلال السِير التي أُلّفت عنه نجد أنّ الغالبية العظمى من أعماله ورسائله تنصبّ على محاولة إجراء العدالة التفصيلية بين المسلمين، لذلك فعندما رثاه مسلمة بن

(1) في ابن عبد الحكم، ص 54 أنّ عمر لم يكن يريد أن يسمّيه أحدٌ خليفة الله. كما أنّ عمر لم يكن يعتقد أنّ **الخلافة** تعصم أو تنجي من الذنوب؛ قارن بأنساب الأشراف، مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط، ص 145.

عبد الملك لم يجد غير القول: «يرحمك الله يا أمير المؤمنين! لقد ألنْتَ منا قلوباً قاسيةً، وزرعْتَ في قلوب الناس لنا مودّةً، وأبقيتَ لنا في الصالحين ذكراً»[1].

أمّا **يزيد بن الوليد** فقد وصل للسلطة في ظروفٍ غير عادية على إثر ثورةٍ قام بها انتهت بقتل «خليفة الله» الوليد بن يزيد (-125 هـ)، ومبايعته هو بالسلطة. لقد دعا للشورى في مواجهة الوليد بن يزيد، كما قال في رسالته إلى أهل العراق[2]، لكنه قبل البيعة لنفسه عند مقتل الوليد بن يزيد وتجاهل دعوته السابقة، شأنه في ذلك شأن عبد الله بن الزبير (65-72 هـ) قبل سبعين عاماً. ولأنه جاء بعد انقلاب، ولم يكن الجميع راضين؛ فإنّ **منطقه في خطبته الأولى** كان منطق الاسترضاء، والتواضع، والتقرب إلى الناس. وهناك من يقول إنه كان قَدَرياً أو غيلانياً[3]، وإنّ ما قاله هو مقتضى العقيدة السياسية للقدرية. قال يزيدُ بن الوليد إنه ما ثار من أجل السلطة والمُلْك والمال والدنيا: «ولكني خرجْتُ غَضَباً لله ورسوله ودينه، داعياً إلى الله وكتابه وسنّة نبيّه ﷺ، لمّا هُدّمت معالم الهدى، وأُطفِىء نور أهل التقوى، وظهر الجبّار العنيد المستحلّ لكلّ حرمة والراكب لكلِّ بدعة...». ما أراده إذن إعادة الأمور إلى نصابها باتّباع الكتاب والسنّة. ومقتضى ذلك تجاه الأمة في نظره: عدم الإسراف في البنيان، وإنفاق موارد الناحية المعينة فيها، وعدم تجمير الجند في الثغور، وإجراء العدالة للضعفاء، وعدم ظلم أهل ذمة المسلمين، ودفع أعطيات الجند وأرزاقهم في أوقاتها المحدّدة. وكلّ هذه الالتزامات هي

(1) مناقب عمر لابن الجوزي، ص 155.

(2) انظر عن رسالته إلى أهل العراق: أنساب الأشراف، مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط، م 2، ق 148، وتاريخ الطبري 2/1843-1845. وللرسالة ترجمة في: Crone and Hinds, God's Caliph 126-128.

(3) قارن بأنساب الأشراف، م 2/ ق 326، 329، 330-331، وتاريخ الطبري 2/1828-1832؛ J.van Ess, La Qadariya et la Ġailâniya de Yazid III; in: Studia Islamica XXXI,1970.268ff. وانظر قراءة مختلفة للقدرية في بلاد الشام في العصر الأموي؛ إحسان عباس، في مجلة الأبحاث بالجامعة الأميركية ببيروت م 9، 1956، ص ص 326-342.

جزءٌ من صيغة **العقد** بينه وبين الناس. فإنْ لم يفِ بذلك فلهم أن يستتيبوه، فإنْ لم يَتُبْ فإنْ العقد يُعتبر لاغياً لمخالفة «أمير المؤمنين» لشروطه، وعندها لا طاعة له لأنه «لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق».

وكان عمر بن عبد العزيز قد احتفظ لنفسه بحقّ الفتوى والقضاء إن لم تكن هناك سابقةٌ من قرآن أو سنّة[1]: «أمّا ما حدث من الأمور التي تُبتلى الأئمةُ بها مما لم يُحْكِمْهُ القرآن ولا سنّةُ النبي ﷺ، فإنّ والي المسلمين وإمام عامّتهم لا يُقدَّم فيها بين يديه، ولا يُقضى فيها دونه، وعلى مَن دونه رفع ذلك إليه، والتسليم لما قضى». أمّا يزيد بن الوليد فإنه لم يَدَعْ لنفسه شيئاً، وذكّرنا بالخطبة المنسوبة لأبي بكر الصديق عندما بويع بالخلافة[2]: «إني وليت عليكم ولستُ بخيركم. فإنْ أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوِّموني... أطيعوني ما أطعْتُ الله ورسوله، فإنْ عصيتُ الله ورسولَهُ فلا طاعةَ لي عليكم...». ولا شكَّ أنّ مضامين هذه الخطبة تتجاوز الفروق، والتأكيد على الأولويات بين خلافة الله وإمارة المؤمنين. إنّ مفهوم إمارة المؤمنين لدى يزيد بن الوليد هو مفهومٌ تعاقديٌّ خالصٌ بدليل تأكيده على حق الأمة في عزله إن خالف شروط العقد، وهذا ما لا يتفق ومقتضيات خليفة الله، وخلافة الله. إنها خطبةٌ ثوريةٌ حقاً تُريدُ العودة للأصول، إلى عهد أبي بكر بالذات، وهي المحاولة الإصلاحية الثانية في الحقبة الأموية الثانية بعد محاولة عمر بن عبد العزيز. لكنها كانت تدّعي لنفسها جذريةً أشدّ وأعمق. ففي روايةٍ للمدائني أنّ قيس بن هانىء العبسي قال للخليفة الجديد بعد طلبه إلى الناس تجديد البيعة[3]: يا أمير المؤمنين! اتق الله ودُمْ على ما أنتَ عليه، فما قام أحدٌ مقامك من أهل بيتك، وإن قالوا: عمر بن عبد العزيز! فأنت أخذتَها بحبلٍ صالحٍ، وإنّ عمر أخذها بحبل سوء!. ويعني هذا أنّ يزيد بن الوليد

(1) ابن عبد الحكم، ص 74-75.

(2) تاريخ الطبري 1829/1، وسيرة ابن هشام 374/2.

(3) تاريخ الطبري 1835/2-1836.

وصل للسلطة عن طريق «ثورة شعبية» بلغتنا اليوم، بينما وصل عمر بن عبد العزيز بتولية مَنْ سبقه له. إنّ يزيد بن الوليد في نظر أنصاره من الغَيلانية فريدٌ بين أهل بيته من هذه الناحية، بل هو فريدٌ في التاريخ الإسلامي السابق عليه كلّه ما عدا حالة أبي بكر الصدّيق. فأبو بكر فقط ولاّه الناس مباشرة دونما تعيين من أحد. لكنّ محاولة يزيد بن الوليد ـ شأن سائر المحاولات الجذرية ـ سرعان ما فقدت حماسها وبراءتها، وعيَّن يزيدُ بنُ الوليد أخاه إبراهيم ولياً للعهد مخالفاً بذلك مبادئه، ثم ما لبث هو نفسه أن توفِّي بعد مرضٍ لم يُمْهِلْهُ غير أيامٍ فكانت ولايته ستة أشهرٍ تقريباً. على أنّ يزيد بن الوليد لم يتخلّ عن **الصورة** الأموية التقليدية للخلافة تماماً، يتبيّن ذلك من استخلافه لأخيه إبراهيم، ومن بعده لعبد العزيز بن الحجّاج بن عبد الملك بن مروان[1]؛ مثلما فعل خصمه الوليد بن يزيد تماماً عندما استخلف ابنيه الحكم وعثمان من بعده. كما يتبيّن ذلك من الكتاب الذي وجّهه يزيد بن الوليد إلى العراق مع واليه منصور بن جمهور[2]: «**إن الله اختار الإسلام ديناً وطهّره وارتضاه**... فكان له حافظاً ولأهله المقيمين حدوده ولياً... **فلم يكرم الله بالخلافة أحداً** يأخذ بأمر الله وينتهي إليه فيناوئه أحد... أو يحاول صرف ما حباه الله به إلاّ كان كيده الأوهن... فتناسخت **خلفاء الله** ولاة دينه، قاضين فيه بحكمه، متبعين فيه لكتابه، فكانت لهم بذلك من ولايته ونصرته بما تمّت به النعم عليهم، قد رضي الله بهم حتى توفي هشام. ثم أفضى الأمر إلى عدو الله الوليد، المنتهك للمحارم التي لا يأتي مثلها مسلم... إلخ». هنا يقبل يزيد بن الوليد كلّ شيء من جديد: الخلافة كرامةٌ من الله، والخلفاء خلفاء الله. والدليل على انحراف الوليد أنّ الله نصر يزيد عليه، ولو كان غير محقّ لما انتصر. والدليل على أنّ الأمور كانت رائعةً قبل الوليد بن يزيد استمرار خلافة الله منتصرةً على الخصوم حتى وفاة هشام. والحقّ أنّ هذه المحاولة

(1) تاريخ الطبري 1869/2-1870.

(2) أنساب الأشراف م 2/ ق 339-340، وتاريخ الطبري 1843-1845.

الإصلاحية كانت ضيقة الحلقة، أنصارها الحقيقيون أهل المزّة فقط. أمّا الآخرون فمشوا مع يزيد بن الوليد لأسباب شخصية أو قبلية. فلمّا قُتل الوليد بن يزيد تحقّق الغرض لثوار المصالح فانفضّوا عن الثائر العقائدي يزيد بن الوليد فماتت ثورته قبل أن يموت شخصه. ويبدو أنه أحسّ **بالغربة**، وعدم التأييد بعد قتل الوليد، فحاول العودة إلى ما تعوده الناس، إذ استخلف كما استخلف السابقون، واعترف بكلّ **خلفاء الله** السابقين حتى وفاة هشام. لكنّ الاضطراب القبلي الذي أحدثه بالشام مقتل الوليد بن يزيد ظلّ يتفاعل أيام مروان بن محمد، ويُحدث انقساماتٍ رهيبةً بين القيسية واليمنية حتى انتهى الأمر بانحياز اليمنيين بالشام والعراق وخراسان إلى العباسيين فسقط الأمويون. يذكر عمر بن شبّة في روايةٍ عن **معاوية** أنه قال لكبار بني أُمية أواخر أيامه[1]: «.. لأخبرنَّكُم عني يا بني أُمية! لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظّمتم ملوككم. فإذا تَمَنّاها كلُّ امرىءٍ منكم لنفسه وثب بنو عبد المطلب في أقطارها وقال الناس: آل رسول الله! فكانت الخلافة فيكم كحجر المنجنيق يذهب أمامه ولا يرجع وراءه..».

* * *

اتّهم أبو حمزة الخارجي في خطبته المشهورة[2] بني أُمية بالتجبر والفسق، وأكل أموال المسلمين، والسلوك فيهم سلوك الكفّار. وعدّ خلفاءهم ومساوئهم فلم يوفِّر غير عمر بن عبد العزيز. لكنه لم يكن الوحيد بين معارضي بني أُمية في اتهام هؤلاء في دينهم وسياساتهم. فمنذ الصراع بين عليٍّ ومعاوية قبل حوالي المائة عام شاع القول القائل أنّ معاوية يُقاتل للدنيا وعليها. واتهم القراء الذين ثاروا مع ابن الأشعث (82-84 هـ) الأمويين

(1) الأوائل لأبي هلال العسكري 344/1.

(2) انظر عن خطبة أبي حمزة الخارجي: أنساب الأشراف م 2/ ق 375-377، والبيان والتبيين 122/2-124، والأغاني 241/23-243. وبين المصادر اختلافات في الرواية، وخَلْطٌ بين كلامه بمكة وكلامه بالمدينة. وقارن بالأغاني 105/20-108. وهناك ترجمة إنكليزية لها في: Crone, Hinds, God's Caliph 129-132.

بالابتداع والإحداث، والتجبُّر في الدين، واغتصاب السلطة، وسفك دماء المسلمين بغير حقّ، وإماتة الصلاة، والاستئثار بالفيء[1]. ولم تكن حال الأمويين مع الدارسين المحدثين خيراً من ذلك، وإن اختلفت الأسباب. افتتح ذلك يوليوس فلهاوزن معتبراً «الدولة الأموية» دولةً عربية، والأمويين سلاطين قوة وسياسة ودنيا[2]. وهذه الدنيوية بالذات، بالإضافة إلى العصبية العربية هما ما أشاد به **لامنس** H.Lammens في دراساته جميعاً عن الأمويين، والعهد الإسلامي الأول. رأى **لامنس** أنّ الأسرة الأموية كانت أشدّ الأسر القرشية عداءً للنبيّ والإسلام، ولم يسلموا إلاّ بعد أن اضطرّوا لذلك عند فتح مكّة. وعندما وصلوا للسلطة بمساعدة العرب الشاميين (وبخاصة المسيحيين من بينهم من وجهة نظره)، كانت لا تزال تحرِّكهم العصبية القبلية العربية، والعداء للقرشيين الآخرين الذين أسلموا مبكراً، وقاتلوا الأمويين مع النبي ﷺ، وقتلوا بعض وجهائهم. لذلك سلكوا سلوكاً انتقامياً (باعتبارهم ضعفاء الإسلام) ضد المهاجرين والأنصار الأولين، وأسسوا دولة عربية شامية إن لم تصرّح بالعداء للإسلام جهراً، فقد عادَتْه سرّاً على أيّ حال[3].

والاهتمام بلقب «خليفة الله» قديمٌ لدى الدارسين قدمَ الاهتمام بالدولة الأموية نفسها. وكان غولدزيهر Goldziher أول من بحث المسألة في مقالة مختصة، فتوصّل إلى النتيجة التي توصّل إليها المؤرّخون المسلمون قديماً؛ إذ قال إنّ معنى اللقب: خليفة رسول الله المثبّت من الله[4]. لكنّ الدارسين بعده

(1) رضوان السيد: ثورة ابن الأشعث، مرجع سابق، ص ص 340-345.

(2) J. Wellhausen: Das Arabische Reich und sein Sturz 123 ff.

(3) H. Lammens: Etudes sur le règne du Calife Omaiade Moawia ler; Beyrouth 1906; ders. L'Avènement des Marwanides et le Califat de Marwan ler. Beyrouth 1927

(4) I. Goldziher: Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu; in: Revue de L'histoire des Religions 35 (1897) وقارن بمقالة ذات طابع لغوي: D.S. Margoliouth: The Sense of the title Kalifah in: Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne 1922

توصّلوا إلى أنّ معنى اللقب: المستخلَف من الله أو المعيّن من الله[1]. والحقُّ أنّ اللقب كما يظهر في النصوص التي عرضناها منذ أيام عبد الملك بن مروان على الأقل، لا يسمح بغير هذا التأويل. وفي النصوص ما يشير إلى استعمال اللقب أو إلى معرفته منذ أيام أبي بكر وعمر[2]لكننا لا نملك ما يشير إلى معناه آنذاك، وإنْ كنتُ أُرجِّحُ كما عرضتُ سابقاً أنّ معناه الاستخلاف في الأرض حسب الرؤية القرآنية لوراثة النبوة والكتاب والسلطة والأرض من جانب العرب المسلمين. وهناك ما يشير على أيّ حال إلى أنّ لقبي أمير المؤمنين، وخليفة رسول الله قديمان أيضاً[3]. بل يبدو أنهما أقدم من لقب: «خليفة الله» لأنهما بقيا إلى جانبه، ولو كان اللقب بمعناه الذي ذكرناه قد استُعمل أولاً لما كانت هنا حاجةٌ للقبين الآخرين. ولهذا بقي الآخران، وبخاصة لقب: أمير المؤمنين، مع التأكيد على استخدامه في مخاطبة «خليفة الله» من جانب رعاياه المسلمين. فقد جاء في بعض النصوص القول[4]: خليفةٌ لله في خليقته، ولرسوله في أمته.

لكنّ الدارسين حاولوا أيضاً معرفة مصدر هذا اللقب، وحقيقة مضامينه، وبخاصة أنّ محمداً ﷺ هو خاتم النبيين، وأن فكرة **الشورى** والطابع التعاقدي للسلطة، كلاهما، وهما مسألتان قديمتان في الإسلام الأول، تتناقضان ظاهراً مع ما يوحيه لقب «خليفة الله»، فذهب تيّان[5] إلى أنّ اللقب ذو أصول بيزنطية

---

(1) انظر: W.M. Watt, God's Caliph- Qoranic Interpretation and Umayyad Claims; in: Iran and Islam. 1971; R. Paret: Ȟalifat Allah- Vicarius Dei; in Mélanges d'Islamologie 1974; ders. Signification coranique du Ȟalifa et d'autre derives de la racine Ȟalafa in Studia islamica 31 (1970); P. Crone and M. Hinds: God's Caliph- Religious authority in the first centuries of Islam 1986

(2) قارن بمسند أبي بكر للأموي ص 62، والبداية والنهاية 248/5.

(3) تاريخ الطبري 2748/1، والأوائل للعسكري 222/1-223.

(4) Crone and Hinds; op. cit.17

(5) E. Tyan: Institutions de droit public musulman vol.I.Le Califat, Paris 1954, PP.202,439 ff.

وفارسية. ووافقه في ذلك Rudi Paret مع التأكيد على العناصر البيزنطية. بينما ذهب كلٌّ من M. Hinds و P. Crone إلى أنّ اللقب في الغالب ذو أصولٍ سامرية يهودية، وبخاصة أنّ المسلمين يرجعون في ذلك إلى داود كما ترجع السامرة التي يرد لديها لقب: خليفة يهوه[1]. لكنّ فكرة الاستخلاف في الأرض والنبوة والسلطة تنتشر في القرآن كلّه، ولا تقتصر على داود، بل إنّ المقصود **بالخليفة** في قوله تعالى: **﴿إني جاعلٌ في الأرض خليفة﴾** (سورة البقرة/ 30) في نظر المفسّرين المسلمين آدم نفسه، لذلك قال **النوويُّ** إنّ اللقب قَصْرٌ على آدم وداود، ولا يجوز إطلاقُهُ على أحدٍ غيرهما[2]. إنّ هذه الرؤية القرآنية لمسألة الخلافة تهبها معنى دينياً، ومهمةً رسالية في العالم. ولعلّ هذا هو معنى فكرة المهدية، والسبب الكامن وراء انتصار «خلفاء الله» من العباسيين الذين حملوا ألقاباً أخرى أيضاً تضيف إلى الطابع الديني للقب أبعاداً مهديةً ونشورية مثل: المنصور والمهدي والهادي والرشيد.. إلخ. وهناك ما يدلّ على هذا المعنى للقب خليفة الله في عهد عثمان بن عفّان، ففي الطبري وتهذيب **الكمال** للمزي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أنّ الصحابي **حنظلة** الكاتب أنشد عندما رأى الثوار على عثمان بالمدينة[3]:

عجبتُ لما يخوض الناس فيه	يرجُون الخلافة أن تزولا
ولو زالت لزال الخير عنهم	ولاقوا بعده شراً وبيلا
وكانوا كاليهود وكالنصارى	سواءً، كلّهم ضلّوا السبيلا

ومع هذا كلّه، فإنّ تصوّر الوليد بن يزيد للخلافة كما عرضه بتلك اللغة الجدلية اللاهوتية الباردة، يبقى غريباً في البيئة العربية الإسلامية. لكن ليس هذا هو ما يهمّنا الآن؛ ما يهمّ هو بحث غرض الأمويين بالذات من وراء اللقب. لقد فهِمْتُهُ باعتباره تصوراً أيديولوجياً كانت لدى المسلمين أكثر

---

(1) المرجع السابق لهما، ص ص 114-115.

(2) فتاوى النووي ص 38.

(3) تاريخ الطبري 3010/1-3011. وتهذيب الكمال للمزي م 1/ ق 343.

عناصره، فاستخدمه الأمويون لتثبيت سلطتهم، وتحويلها إلى مؤسسة. لكنّ هناك من يريد المقابلة بين «خليفة الله» و «رسول الله»[1]. وإذا كان الباحثون السابقون قد استندوا في تقليلهم من شأن إسلام الأمويين على سلوك بعض خلفائهم المناقض لأحكام الدين؛ فإنّ هذه الدعوى الأخيرة تستند إلى رؤية شاملة لتاريخ الإسلام الأول كلّه ليس من شأننا هنا الخوض في تفاصيلها[2]. لكنّ مؤدّاها فيما يتصل بموضوعنا أنّ الإسلام منذ دعوة الرسول إليه ذو طابع تبشيري خلاصيّ غلاّب. لذلك فإنّ الذين تولّوا الأمر بعد رسول الله ﷺ - باستثناء أبي بكر الصديق (ولم أستطع أن أفهم استثناءهم له رغم جهدي البالغ) - كان كلٌّ منهم يضع نفسه في موضع المخلّص أو المنقذ. أي يعتبر نفسه بدايةً لحقبةٍ جديدةٍ للمهدية والخلاص والرحمة والأمن، وهذا هو معنى التأكيد على خلافة الله في نظرهم. وما دام الأمر كذلك فإنهم كانوا بالضرورة يصطدمون بالاتجاهات الأخرى التي بدأت تظهر وتسود في أوساط العامّة عن أحكام كتاب الله وتطبيقها، وعن «سنّة رسول الله» الواجبة الاتّباع. لكن ليس فيما بين أيدينا من نصوص المصادر ما يؤيد هذه الدعوى، إذ لم نجدْ ما يشيرُ إلى أن أنصار الأمويين أو بعض خلفائهم حاولوا أو حاول خلق «تقليد أموي خاصّ» أو دينٍ بديل!!

* * *

جاء في روايةٍ عن أبي الدرداء (-32 هـ)[3]: ما رأيتُ أشبهَ صلاةً برسول الله ﷺ من أميركم هذا - يعني معاوية. وفي رواية عند ابن عساكر أنّ معاوية كان يحرص على استدعاء سكّان القرى المحيطة بدمشق لإقامة الجمعة داخل المصر، إذ كان من مذهبه أنه لا صلاة لمن يسمع الصوت إلاّ في

(1) Crone, Hinds', God's Caliph 43 ff.

(2) P. Crone and M. Cook: Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambrige, 1977.

(3) سير أعلام النبلاء للذهبي 135/3.

المصر[1]. وعندما جرت محاولة ثانية لاغتياله أثناء صلاته بالناس ببيت المقدس حرص على أن يُتمَّ الناسُ صلاتَهُم[2]. وروى الشافعي[3] بسنده عن ابن عباس أنه رأى معاوية صلّى العشاء ثم أوتر بركعةٍ واحدةٍ لم يَزِدْ! فذكر كريب مولى ابن عبّاس ذلك له، فقال ابن عباس: أصاب أي بني! ليس أحدٌ منا أعلم من معاوية! هي واحدة أو خمس أو سبع أو أكثر. وفي ابن عساكر بسنده إلى ابن سعد عن علقمة بن أبي علقمة عن أمّه قالت[4]: قدم معاوية فأرسل إلى عائشة أنْ أرسلي إليَّ بأنبجانية رسول الله ﷺ وشعره، فأرسلت به معي أحمله حتى دخلت عليه. فأخذ الأنبجانية فلبسها، ودعا بماء فغسل الشعر فشربه، وأفاض على جلده. وفي الصحاح عن معاوية بطريق ابن عبّاس أن معاوية لّما احتضر قال[5]: إني كنتُ مع رسول الله ﷺ على الصفا، وإني دعوت بمشقصٍ فأخذتُ من شعره، وهو موضوع في كذا وكذا. فإذا أنا مِتُّ فخُذُوا ذلك الشعر فاحشوا به فمي ومنخري. والمعروف عن معاوية أنه كان شديد الاعتزاز باستقبال رسول الله ﷺ له، واستعماله كاتباً عنده.

وفي ابن عساكر عن الليث عن بكير عن بُسْر بن سعيد[6] أنّ سعد بن أبي وقّاص قال: ما رأيت أحداً بعد عثمان أقضى بحقٍّ من صاحب هذا الباب، يعني معاوية. ولكنه لم يكن يقضي بنفسه في العادة. بل كان حريصاً على أن يكون قضاته بالشام بالذات من الصحابة، فبعد أبي الدرداء (-33 هـ) الذي يُقال إن عمر عيّنه، استقضى معاوية الصحابيّ الشاميّ الأنصاري المعروف فضالة بن عبيد (-32 هـ) وقال له[7]: والله ما حابيتُكَ بها، ولكنّي استترتُ بك

(1) تاريخ دمشق الكبير 124/1-125.

(2) المعرفة والتاريخ للفسوي 413/1.

(3) مسند الشافعي 108/1.

(4) تاريخ دمشق الكبير م 361/16 ب.

(5) صحيح البخاري 449/3، وصحيح مسلم رقم 1240.

(6) تاريخ دمشق الكبير م 363/16 أ.

(7) تاريخ أبي زرعة 199/1، وقضاة دمشق لابن طولون، ص 2.

من النار. وكان يستخلف فضالة[1] على دمشق عندما يخرج منها. وقد شجّع معاوية أبا الدرداء وفضالة بن عبيد على إقراء القرآن بالشام[2]، وعنهما انتشرت القراءة. ويُقال إنّ معاوية استعمل بعد فضالة أنصارياً آخر هو النعمان بن بشير الأنصاري (-65 هـ) وهو صحابيّ أيضاً[3]. واستعمل أخيراً قبل وفاته بلال بن أبي الدرداء[4] الذي ظلّ قاضياً حتى استقرار الأمور لعبد الملك بن مروان. ويذكر أبو زرعة الدمشقي[5] بسنده عن مالك بن أنس (-179 هـ): سُئل مالك بن أنس مَن أول من استقضى؟ فقال: معاوية! فقيل له: فعمر؟ فقال: لا! فقال له رجلٌ من أهل العراق: أفرأيت شريح؟! فقال: كذلك يقولون! ثم قال: كيف يكون هذا يستقضي بالعراق، ولا يستقضي بغيره؟ ليس كما تقولون! كان معاوية إذن حريصاً على مراعاة الشعائر بدقة. كما كان حريصاً على ربط نفسه في كلّ مناسبة برسول الله ﷺ. ومن هذا الباب استعماله لقضاة من الصحابة، ومن أهل المدينة أو من المهاجرين إليها باعتبارهم أعلم الناس بأقضية رسول الله ﷺ وأصحابه الأوائل من الخلفاء الراشدين. وليس هناك في سيرته ما يشير إلى تقليد خاص أو سنّة خاصة به، فيما عدا ما يُقال عنه وعن باقي الأمويين من إماتتهم للصلاة بتأخيرهم لها، لكن إصرارهم على ذلك، وعلى تقديم الخطبة على الصلاة في العيدين تقليد أخذوه عن عثمان كما كانوا يقولون[6]. وعمر بن عبد العزيز الذي غيّر كثيراً

(1) تاريخ أبي زرعة 199/1، 223.
(2) سِير أعلام النبلاء 116/3.
(3) أبو زرعة 199/1.
(4) أبو زرعة 199/1-200، وابن عساكر 395/10.
(5) أبو زرعة 205/1.
(6) يرد اتّهام الأمويين بذلك في الموفقيات ص 104، وتاريخ الإسلام 229/3، وتاريخ أبي زرعة 341/1-342. ولذلك آثار في الأحاديث ودواوينها في كيفية السلوك عند تأخير الصلاة عن وقتها. فهناك من يرى أن يصلّيها لوقتها في منزله، ثم يأتي فيصلّي مع الأمير أو الخليفة في المسجد الجامع. وهناك من يرى ضرورة انتظار صلاة الأمير مهما تأخر؛ قارن بالمصنف لعبد الرزاق 379/2-387، ومسند أحمد 445/3. وفي البداية 166/9 أنّ رجلاً أنكر على =

ممّا اعتبره ابتداعاً من جانب السابقين عليه من خلفاء بني أمية، أصرَّ على اعتبار بسم الله الرحمن الرحيم آيةً من كلِّ سورة. وكلّ ذلك مأخوذ في نظر عمر الثاني وأسلافه عن عثمان، ويوافقه عليه المدنيون أو أكثر فقهائهم[1]. فقد كان الأمويون يتجنبون الفقه والقضاء العراقيين لأسباب سياسية، ويتمسكون بالتقاليد المدنية، وبخاصة أنّ المدينة كانت «دار الهجرة والسنّة»[2]. وقد شاعت بينهم قولة أحدهم[3]: إذا كان علم الرجل حجازياً، وخُلُقه عراقياً، وطاعته شاميةً فقد كَمُل. وإذا كان معاوية قد اعتمد على الأنصار وتلامذتهم في القضاء بالشام؛ فإنّ عبد الملك بن مروان تربّى بالمدينة. ويُقال إنه كان أحد فقهائها الواعدين[4]. وقال في إحدى خُطَبه بالمدينة بعد مقتل ابن الزبير[5]: «إنّ أحقّ الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم... فالزموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم رحمه الله؛ وعليكم بالفرائض التي جمعكم عليها إمامُكُمُ المظلوم، فإنه استشار في ذلك زيد بن ثابت ـ ونعم المشير كان للإسلام رحمه الله ـ فأحكَما ما أحكَما، وأَسقطا ما شذَّ عنهما». وزيد بن ثابت أنصاري مدنيّ أسهم في جمع القرآن أيام عثمان، كما أسهم ـ كما يقول عبد الملك ـ في الإفتاء بشأن المواريث. والمعروف أنّ بداية علاقة محمد بن شهاب الزهري (-124 هـ) بعبد الملك بن

= الوليد بن عبد الملك تأخيره للصلاة فقتله. وكان من عادة الأمويين أيضاً الجلوس على المنبر أثناء خطبة الجمعة: طبقات ابن سعد 117/1/4، والطبري 1233/2-1234، والموفقيات ص ص 103-104.
(1) أبو زرعة 508/1، 509، 520. وقد ضرب عطية بن قيس أخاه لأنه رفع يديه في التكبير فعزله الأمويون: أبو زرعة 346/1-347. وعزل عبد الملك أبا إدريس الخولاني عن الإمامة لأنه رفض رفع يديه في الصلاة: أبو زرعة 604/1.
(2) المعرفة والتاريخ للفسوي 351/1.
(3) أبو زرعة 316/1.
(4) إحسان عباس: عبد الملك بن مروان ودوره في ثقافة عصره، في **مجلة دراسات بالجامعة الأردنية** م13 /ع 1/1986/ ص 106.
(5) طبقات ابن سعد 233/4.

مروان (65-86 هـ) كانت في سؤال عبد الملك له عن قضاء عمر بن الخطاب في أمّهات الأولاد، فقد قال قبيصة بن ذؤيب كاتب عبد الملك، وأمين سره، وهو حجازيّ خزاعي[1] أيضاً، للزهري[2]: لقد جاء أمير المؤمنين اليوم كتابٌ ما جاءه مثله منذ **استخلفه الله!** ثمّ قاده إلى عبد الملك فقصّ الزهريّ عليه قضاء عمر في أمهات الأولاد[3]. ولو كان عبد الملك يريد إحداث «سنّة» ملكية أو شامية خاصة لما اهتم لمسألة كهذه، ولما بحث عن قضاء عمر، وقضاء المدينة فيها. وهناك أقوال عنه في عدم استحسانه جمع السيرة النبوية بروح ثأرية ضد الأمويين الذين تأخر إسلامهم[4]، لكنّ المعروف أنّ الزهريّ جمعها أيامه وأيام الوليد وهشام وعلّمها للخلفاء الأمويين وأولادهم. كما دوّن لهم الحديث[5]. وفي مسند أحمد بسنده إلى غضيف بن الحارث الثمالي (-80 هـ) أنّ عبد الملك قال له مستشيراً[6]: قد جمعنا الناس على أمرين، رفع الأيدي على المنابر يوم الجمعة، والقصص بعد الصبح والعصر! قال غضيف: أما إنهما أمثل بدعتكم عندي، ولستُ مُجيبك إليهما! قال: ولم؟ قال: لأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «ما أحدث قومٌ بدعةً إلاّ رفع الله مثلها من السنة». وقد ذكرنا من قبل خطبةً لعبد الملك أراد فيها من أهل المدينة أن يقتصروا على قراءة القرآن، وقد فعل هو ذلك بدمشق إذ تابع تشجيع المحاولة التي بدأها معاوية حتى تحولت القراءة إلى مجالس دراسة منتظمة بالمسجد الجامع على يد هشام بن إسماعيل المخزومي بدمشق، وعلى يد الوليد بن عبد

(1) المعرفة والتاريخ 557/1، وتاريخ الإسلام 291/3.
(2) ترجمة الزهري من تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر (نشرة ش. ن. القوجاني) ص 18، 24، وتاريخ أبي زرعة 408/1، والمعرفة والتاريخ 424/1.
(3) انظر عن قضاء عمر بن الخطّاب في أمهات الأولاد: الأوائل للعسكري 239/1-240، والمعرفة والتاريخ 442/1، والفقيه والمتفقه 63/2، وتاريخ أبي زرعة 408/1.
(4) الأخبار الموفقيات للزبير بين بكّار، ص ص 331-333.
(5) ترجمة الزهري، مرجع سابق، ص ص 28-36، وأبو زرعة 413/1.
(6) مسند أحمد 150/4.

الرحمن الجرشي بفلسطين[1]. وقد احتفظ الإمام مالك بن أنس في **موطئه** لعبد الملك ووالده مروان ببعض الأقضية والفتاوى باعتبارهما من فقهاء أهل المدينة[2]. وتذكر المصادر عن الوليد بن عبد الملك إقبالاً على قراءة القرآن. ثم إنه حاول للمرة الأولى أن يوحّد أقضية القضاة بجمعهم على قضاء قاضيه خالد بن معدان (-104 هـ)[3] لكنه لم يفلح في ذلك على ما يبدو، أو أنّ عمر بن عبد العزيز نقض ذلك. إذ نقرأ في **تاريخ أبي زرعة** الدمشقي بسنده عن سليمان بن حبيب الذي ظلّ قاضياً حتى خلافة الوليد بن يزيد[4]: «أراد عمر بن عبد العزيز أن يجعل أحكام الناس والأجناد حكماً واحداً ثم قال إنه قد كان في كلّ مصرٍ من أمصار المسلمين، وجندٍ من أجناده، ناسٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، وكانت فيهم قضاةٌ قضوا بأقضية أجازها أصحاب رسول الله ﷺ ورضوا بها وأمضاها أهل المصر كالصلح بينهم، فهم على ما كانوا عليه من ذلك...». أمّا سليمان بن عبد الملك (96-99 هـ) فنقرأ في خطبة بيعته[5]: «اتخذوا كتاب الله إماماً، وارتضوا به حَكَماً، واجعلوه لكم قائداً؛ فإنه ناسخٌ لما كان قبله ولم ينسخه كتاب بعده. واعلموا عبادَ الله أن هذا القرآن يجلو كيدَ الشيطان، كما يجلو ضوءُ الصبح إذا تنفّس، ظلامَ الليل إذا عسعس..». أما أيام هشام بن عبد الملك (105-124 هـ) فكانت طبقةٌ من الفقهاء قد تكونت بالشام، وسيطرت على أكثر المناصب الإدارية بالإضافة للقضاء والقصص وتعليم أولاد الخليفة وإخوته[6]. فبطانة هشام تذكر أنّ

(1) أبو زرعة 713/2. أما الرواية الزبيرية الهوى عن نهي عبد الملك عن كتابة سيرة النبي ﷺ فتبدو غير مرجحة. قارن: بالموفقيات للزبير بن بكار، ص 331، وكتابي الأمة والجماعة والسلطة، ص 175.
(2) إحسان عباس، مقالة سابقة الذكر، 106-108.
(3) أبو زرعة 601/1.
(4) أبو زرعة 202/1.
(5) عيون الأخبار 247/2، والعقد الفريد 91/4، والبيان والبيين 166/1، وجمهرة خطب العرب لأحمد زكي صفوت، م 2/ ص 200.
(6) أبو زرعة 607/1، وتاريخ دمشق الكبير 177/10 (بلال بن سعد بن تميم)، وأبو زرعة 286/1=

علماء الناس الذين كانوا يفتون أيام هشام هم[1]: الزهري بالحجاز، ومكحول بالشام، وميمون بالجزيرة، والحسن بالعراق. وهشام يغار من الكنديين لأنّ كلّ فقهاء الشام منهم تقريباً[2]: رجاء بن حيوة بفلسطين، وعُبادة ويحيى بن يحيى بدمشق، وعدي بن عدي بالجزيرة. ومسلمة بن عبد الملك أخو الخليفة يقول[3]: إنّ في كندة ثلاثة إن الله عزّ وجلّ ينزّل بهم الغيث، وينصر بهم على الأعداء: رجاء بن حيوة، وعُبادة بن نُسي، وعدي بن عدي. فالصالحون من الفقهاء والزهّاد هم أولو البركة، وليس الخليفة.

أمّا عمر بن عبد العزيز فقد درس بالمدينة على يد كبار علمائها من مثل عبيد الله بن عتبة بن مسعود، وسعيد بن المسيّب، وعروة بن أذينة، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وسالم بن عبد الله بن عمر، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، والزهري[4]. ولمّا ولي الخلافة استقدم منهم من رضي المجيء إليه، كما استعان بعلماء آخرين من مثل عراك بن مالك، وبسر بن سعيد، وابن أبي الزناد[5]. ويعدّه أصحاب طبقات الفقهاء، ورجالات علوم الحديث والسنّة بين فقهاء التابعين[6]. وقد احتفظت كتب القضاة، ومصنّفات مسانيد الحديث ببعض فتاويه واجتهاداته. ويبدو من رسائله العديدة إلى ولاته، وأمره لواليه على المدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بجمع **السنن** أنه كان يملك مفهوماً للسنّة أوسع مما صار متعارفاً عليه فيما بعد[7]. ففي خطبته التي

= (وابصة بن معبد)، وأبو زرعة 2/700-701 (سليمان بن حبيب)، وأبو زرعة 2/713,716-715 (الوليد بن عبد الرحمن الجرشي، وشعيب بن أبي حمزة)، وأبو زرعة 2/342 (علي بن أبي حملة)، وأبو زرعة 1/339 (إسحاق بن قبيصة).. إلخ.

(1) أبو زرعة 1/315.

(2) أبو زرعة 2/711.

(3) أبو زرعة 1/337.

(4) أبو زرعة 2/714.

(5) أبو زرعة 1/419-421.

(6) طبقات الفقهاء للشيرازي، ص 36 وما بعدها.

(7) المعرفة والتاريخ 1/442-443، وتقييد العلم ص ص 105-106.

أشرنا إليها قبل، يقول[1]: «سنّ رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سنناً **الأخذُ بها اعتصامٌ بكتاب** الله، وقوةٌ على دين الله ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها..». فاعتبر السنّة أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وسيرة الراشدين الأوائل أيضاً. ويبدو أنّ هذا المفهوم مدينيّ أيضاً بدليل أننا نراه مروياً عن سعيد بن المسيّب والزهري[2]. وقد أكّد من جانبه على أنّ **السنّة** مصدر تشريعي بعد الكتاب مباشرة، لذلك طلب من واليه على المدينة أن يدوّن **السنن** عن كبار التابعين وبخاصة عن عمرة بنت عبد الرحمن التي سمعت من عائشة أم المؤمنين، لتكون مصدراً تشريعياً كالقرآن لا يتطرق إليها الشكّ في الرواية وبالتالي في الحجية. وفي الوقت نفسه كتب إلى المصريين، وسائر الأمصار كتباً طويلة يخبرهم فيها بأهمّ السنن، والسوابق القضائية بالمدينة. بل أرسل إلى بعض الأمصار من يعلّم أهلها السنن[3]. وأمر للشبان المقبلين على تعلّم القرآن والسنّة بالمسجد الجامع بحمص لكلٍّ بمائة دينار لكي يظلّوا متفرغين لذلك[4]. وحدّد للمرة الأولى بوضوح موقع إمام المسلمين من مصادر التشريع فقال[5]: «... ليس لأحد في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله ﷺ أمْرٌ ولا رأيٌ إلاّ إنفاذه والمجاهدة عليه. وأمّا ما حدث من الأمور التي تُبتلى الأئمة بها مما لم يُحْكِمْهُ القرآنُ ولا سُنّةُ النبي ﷺ فإن والي المسلمين وإمام عامّتهم لا يُقَدَّمُ فيها بين يديه، ولا يُقْضى فيها دونه. وعلى من دونه رَفْعُ ذلك إليه، والتسليمُ لما قضى». وهذا بعد مراعاة الكتاب، وسنّة النبي ﷺ، وما جرى عليه العمل في الأمصار من أقضية وافق عليها الصحابة النازلون هناك. مغزى تصرفات عمر بن عبد العزيز كلّها هو **الاتّباع لا الابتداع**. والاتّباع معنيٌّ به القرآن وسنّة النبي والراشدين، وما جرى عليه العمل في الأمصار المختلفة.

---

(1) ابن عبد الحكم، ص 41.

(2) الفقيه والمتفقه 1/174، والمعرفة والتاريخ 1/475، وأبو زرعة 1/411.

(3) أبو زرعة 1/628.

(4) أبو زرعة 1/118، والمعرفة والتاريخ 1/624.

(5) ابن عبد الحكم، ص 42.

وطبيعيٌ بعد هذا كلّه أن لا يكون هنا مكان لسنّة الخلافة أو لسنّة أموية. ثم إنّ الوليد بن يزيد على كثرة ما ابتُلي به من اتّهاماتٍ في دينه وشرفه، وجد من يدافع عنه في شخص الخليفة العباسي المهدي (159-169 هـ) الذي قال: إنّ الله سبحانه أرحم بالمسلمين من أن يولّي خلافتهم زنديقاً[1]! أمّا يزيد بن الوليد فأراد العودة بالناس إلى سيرة أبي بكر وعمر. وهكذا فإنّ الأمويين الذين ما كانوا من أولياء الله الصالحين، لم يكونوا أيضاً مخترعي أديان أو تقاليد دينية جديدة. فأمّا الخصوصيات التشريعية التفصيلية في بعض الشعائر والأقضية فهي خصوصياتٌ شاميةٌ كان للعراقيين والمدينيين مثلها بل أكثر منها، ولا ينفرد الأمويون ـ كما أوضح عمر بن عبد العزيز ـ بالمسؤولية عنها.

لكنّ هناك أمراً آخر يتعلق بتطور علاقة الدين بالدولة. فقد فشل الأمويون، كما فشل من بعدهم العباسيون في إبقاء المؤسسة السياسية مهيمنة على الدين، وظهرت فئة الفقهاء والمحدّثين التي استطاعت في النهاية أن تنتزع «المرجعية الدينية» من الدولة رغم استمرار النزاع، وعدم اعتراف أيٍّ من الطرفين للآخر بذلك نهائياً؛ فحدث انفصامٌ بين السياسة والشريعة وليس بين الدين والدولة. لكن هذا التطور التاريخي شيء، والزعم بأنّ الخلافة حاولت دائماً ابتداع «سنّة» خليفية تنافس الرسالة والرسول، شيءٌ آخر.

VII

تحدّد عبارة الحسن البصري التي اقتبسناها سابقاً وصول معاوية للسلطة باعتباره نقطة تحول في طبيعة النظام السياسي الإسلامي. ويقول المحدِّثون المسلمون إنّ الخلافة تحوّلت إلى مُلك. ويرد في المصادر أنّ عبد الرحمن بن أبي بكر (-57 هـ) هو الذي استنتج هذا التغيّر، لكن ليس من مطلع عهد معاوية، بل عندما حاول معاوية بعد العام 51 هـ أو 56 هـ مبايعة يزيد ابنه

(1) أنساب الأشراف م 2/ ق 314، 335.

خليفةً من بعده، إذ رفض عبد الرحمن ذلك مع من رفضوا من أبناء كبار الصحابة، وقال: إنما تريدون أن تكون هرقليةً كلما مات هرقل قام هرقل! ومعنى هذا أنّ أهمّ خصائص النظام الملكي أو القيصري في نظر ابن أبي بكر توارث السلطة؛ وإن يكن معاوية يتحدّث عن البيعة لا عن الوراثة. لكنْ في روايةٍ أخرى أنّ معاوية نفسه هو أول من أطلق هذه التسمية على عهده عندما قال: أنا أول الملوك. وذلك دون أن يذكر السبب أو الخصيصة التي ميّزتْهُ عن الخلفاء السابقين. لكننا نعلم أن معاوية كان حريصاً على الانتظام في سلك الخلفاء الثلاثة الأوائل، فمن المستبعد أن يكون هو نفسه قد سمّى نظامه مَلَكياً. وما يهمّنا هنا إيضاح أصول هذا التصور ومعناه وتطوراته لدى المحدِّثين بغضّ النظر عن مغزاه السلبي بالنسبة لرؤية سلطة الأمويين:

أ ـ جاء في دواوين الحديث بأسانيد متشابهة عن أبي هريرة بطريق أبي حازم مرفوعاً[1]: «... قاعدْتُ أبا هُريرة خمس سنين فسمعتُهُ يحدِّث عن النبي ﷺ أنه قال: إنّ بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء كلّما هلك نبيّ خلَف نبيّ. وإنه لا نبيّ بعدي. إنه سيكون (أو ستكون) خلفاء فتكثر. قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فُوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقّهم الذي جعل الله لهم، فإنّ الله سائلهم عمّا استرعاهم..».

ب ـ وتذكر المصادر عن عتبة بن غزوان (-17 هـ) الصحابي ومؤسّس مدينة البصرة قوله[2]: «.. لقد رأيتني وأنا سابع سبعةٍ مع رسول الله ﷺ وما لنا طعامٌ إلاّ ورق الشجر... فما أصبح منا اليوم واحد إلاّ وهو أميرٌ على مصر من الأمصار... فإنها لم تكن نبوةٌ إلاّ تناسخت حتى تكون عاقبتُها مُلْكاً...».

(1) الأثر في مسند أحمد 287/2، وصحيح البخاري 206/4، وصحيح مسلم 1071/3 رقم 1842، وسنن ابن ماجة 959/2 رقم 2871، ومسند أبي عوانة 58/4 .

(2) كتاب الفتن لنعيم ق 23 ب، والبيان والتبيين 57/2-58، والاستيعاب 1029/3، والعقد الفريد 131/4، والبصائر والذخائر 11/1/2-13، والمعرفة والتاريخ 340/1، بألفاظ مختلفة والرواية هنا عن الاستيعاب.

ج ـ حدّثنا ابن عليّة[1] عن أيّوب عن أبي قلابة أنّ رجلاً من قريش يُقال له **ثمامة** ـ كان على صنعاء ـ فلما قُتل عثمان بكى فأطال البكاء فلمّا أفاق قال: «اليوم انتُزعت النبوة وخلافة النبوة من أمة محمد ﷺ، وصارت ملكاً وجبريةً من غلب على شيء أكله..». وعن أبي موسى الأشعري (حوالي 50 هـ) أنه قال بعد التحكيم[2]: «إنما الإمرة ما اؤتمر فيه، **والمُلك ما غلب عليه بالسيف...**».

د ـ حدّثنا أحمد بن منيع حدثنا شريح بن النعمان حدثنا حشرج بن نباتة عن سعيد بن جمهان، قال: حدّثني سفينة قال[3]: قال رسول الله ﷺ: الخلافة في أمتي ثلاثون سنةً ثم ملكٌ بعد ذلك. ثم قال لي سفينة: أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان! ثم قال لي: أمسك خلافة علي! قال: فوجدناها ثلاثين سنة. قال سعيد؛ فقلت له: إنّ بني أُمية يزعمون أنّ الخلافة فيهم (أو يزعمون أنّ علياً ليس بخليفة!) قال: كذب بنو الزرقاء بل هم ملوكٌ من شرّ الملوك.

لقد رتّبتُ هذه الآثار في **الخلافة** والملك ترتيباً **يُظهِرُ** بدايات ظهورها

(1) مصنَّف عبد الرزاق 447/11-44، وطبقات ابن سعد 5691/3، ومصنف ابن أبي شيبة 91/11، وتاريخ البخاري 176/2/1، وتاريخ أبي زرعة 630/1، والاستيعاب 213/1، والإصابة 205/1.

(2) طبقات ابن سعد 94/1/4، وتاريخ الإسلام 75/2.

(3) مسند أحمد 220/5، ومسند الطيالسي 163/2، وسُنَن أبي داود رقم 4646-4647، وسنن الترمذي رقم 2226، وزوائد ابن حبّان رقم 1534-1535، والمستدرك للحاكم 71/3-145. وفي سنن الترمذي 35/2 (ط. مصر 1292 هـ): «وهذا حديث حسن قد رواه غير واحد عن سعيد بن جمهان، ولا نعرفه إلاّ من حديث سعيد بن جمهان». وفي تاريخ أبي زرعة 456/1-457: سألت أحمد بن حنبل عن حديث سفينة: الخلافة بعدي ثلاثون سنة يثبت؟ قال: نعم! قد رواه بهز عن حمّاد بن سلمة عن سعيد بن جمهان عن سفينة. وحسبت أنه قال: ورفع من ذكر بهز. وفي مصنف ابن أبي شيبة بسنده عن الوليد بن عقبة 91/11: لم تكن نبوة إلاّ بعدها ملك. وقارن بتحفة الأشراف للمزّي 199/4.

وانتشارها، وقدمها. وأحسب أنّ أقدمها الأثر رقم (أ) الذي يحدّد الفروق بين بني إسرائيل، وبين المسلمين. أمّا عند المسلمين فإنّ محمداً ﷺ خاتم النبيين، لذلك لا بد من خلفاء أو ملوك. والأثر يطلب من المسلمين أن يراعوا أنهم لا يستطيعون أن يطلبوا في ملوكهم ما وجدوه في نبيّهم، فلا بدّ من الاقتناع بأنّ هناك تغايراً، وأنه لا يستطيع أحد بعد النبي ﷺ المطابقة الكاملة بين المثال والواقع. أما الخطبة الواردة عن عتبة بن غزوان فتبدو أكثر تشاؤماً إذ تجعل من تحول «النظام النبويّ» إلى «نظام ملكي» سنّةً عامةً لا مهرب منها. وعتبة بن غزوان مقتنع أنّ ذلك آتٍ لدى المسلمين بدون شكّ، لذا يدعو الله أن يموت قبل ذلك. لكنّ هذا يعني أنه لا يعتبر عهدي أبي بكر وعمر ملكيين. ويتضح ذلك تماماً في قولتَي **ثُمامة** وأبي موسى الأشعري. إذ تبدأ الملكية عندهما بعد عثمان. بل إنّ ثُمامة يعتبر مقتل عثمان نهايةً لعهدي النبوة، وخلافة النبوة، وبدايةً لعهد الملك والجبرية. أمّا أبو موسى الأشعري فيحدّد الفرق بين الإمارة (أو الخلافة؟) **والملك** بأنّ الإمارة نتيجةٌ لشورى، والمُلك يُتَوصَّلُ إليه بالقوة. وهذا ما قاله الحسن البصريّ عن معاوية. ونصل إلى حديث سفينة المشهور فيبدو الأمر كلُّه موجَّهاً ضد الأمويين. ولا يكتفي سعيد بن جُمهان (الزُبيري الهوى) بتحديد الثلاثين عاماً للخلافة والباقي للملك، بل يريد هجوماً مباشراً على الأمويين فيبدو ذلك في العبارة الأخيرة في الأثر رقم (د) المنسوبة إلى سفينة راوي الحديث: بنو الزرقاء[1] (المروانيون): ملوك من شرّ الملوك!! ولا يكتفي خصوم الأمويين بذلك بل يروون آثاراً في **ذمّ معاوية، ومروان بن الحكم**، بل والوليد بن عبد الملك، والوليد بن يزيد[2]. ويثبُتُ من ذلك كلّه لدى المحدّثين، بل وفي

(1) في جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص 87 في نسب الحكم بن أبي العاص: «كان عثمان الأكبر ومروان وعبد الرحمن والحارث أشقاء أمهم **اسمها أرنب**، وهي من بني مالك بن كنانة، وهي الزرقاء التي كان يعيَّر بها عبد الملك وغيره من بني مروان، وهي بنت علقمة بن صفوان الكنانية..».

(2) قارن عن هذه الآثار: الفتن لنعيم بن حمّاد ق 26 أ ـ 26 ب، وأنساب الأشراف 58/1/4، =

بعض كتب عقائد أهل السنة[1] الأثر عن سفينة الذي يجعل الأمويين ملوكاً في مقابل خلافة النبوة التي كان مقدّراً لها أن لا تستمرّ أكثر من ثلاثين عاماً!!

إنّ الواضح أن محاولات الأمويين لتأصيل سلطتهم وتثبيتها لا يمكن أن تُفهم على أنها ببساطة إحساسٌ من جانبهم بالافتقار إلى الشرعية. فالبحث عن الشرعية كان همّاً واحداً من هموم متعددة، أو أنه كان جزءًا من تصوُّرٍ عام، وصورة شاملة عن الذات والآخر. إنّ «خلافة الله» كانت رؤيةً شاملةً لتنظيم اجتماعيّ وسياسيّ عالمي متصل بمفهوم وراثة الأمر والأرض. لقد رأى **الطبري** مثلاً في **تاريخه** أنّ النبوة والكتاب كانا في أعقاب نوح وإبراهيم، بينما كان الملك والسلطان في فارس منذ بيوراسب والضحّاك وحتى الساسانيين. والتقى هذان الخطّان في النبي محمد ﷺ فورث وأُمته النبوة والكتاب والأمر والأرض[2]. ولقد رأى أحد علماء السياسة المعاصرين[3] أنّ أهم أسباب استمرار السلطة ليس قدرتها على القمع، بل استعداد الناس **للخضوع والطاعة**. وقد كانت هناك مسألتان تحدّدان بالنسبة للعرب المسلمين **موقفهم من سلطتهم** في القرن الهجريّ الأول: **مدى** اقتناع السلطة بالمشروع الشامل للأمة في الرسالة والوراثة، وهذه هي الشرعية التأسيسية، ومدى قدرة السلطة على تحقيق الأمن والعدالة والتوازن في الداخل وهذه هي شرعية المصالح. وقد طرأ الخلل بشكلٍ أساسيّ على شرعية المصالح في العراق والحجاز وخراسان، فلمّا وصل إلى الشام سقطت الدولة. لكنّ تمرد الحارث بن سريج في خراسان (116-128 هـ)، وظهور الدعوة العباسية يشير إلى بعض الخلل في الشرعية

= ومسند أحمد 80/3، والمستدرك 479/4، وتاريخ الإسلام 73/3. ويبدو أنّ بعض المحدّثين أراد التخفيف عن بني أمية قليلاً فروى أثراً عن أنس بن مالك (مسند ابن أبي شيبة 97/11) جاء فيه: «ستكون ملوك ثم الجبابرة ثم الطواغيت».

(1) قارن بالأثر في مقدمة ابن خلدون 138/2-139، والعقائد النسفية، ص 214-215.

(2) انظر عن ذلك: H. Busse, Arabische Historiographie und Geographie: Grundrisse der arabischen Philologie II,271(1987)

(3) M.Godelier: Infrastructures, Societies and History, in NIR, 112,1978,84-96

التأسيسية أيضاً. ولقد كان هناك من رأى أنّ الخلل كامن في طبيعة النظام السياسي الإسلامي نفسه مما حال ويحول بينه وبين التحول إلى مؤسّسة[1]. ويرجع ذلك إلى أنّ المسلمين كانوا يبحثون كلّ الوقت عن «مؤسّسة بديلة» أو «تعويضية» عن مؤسسة النبوة، تسدُّ الفراغ، وتعيد المثال الأول. لذلك بدت كل أشكال السلطة بعد موت النبي ﷺ مخيّبةً للآمال، وناقصةَ الشرعية، ومقضياً عليها بالسقوط. لكنّ هذا غير صحيح، وهو يعود بنا وإنْ بشكل آخر لمسألة الصراع المزعوم بين «سنّة النبوة» و«سنّة الخلافة». ففي نصّ القرآن أنّ **محمداً صلوات الله وسلامُهُ عليه هو خاتم النبيين، وأنّ الأمة هي الوارثة**. وفي الأثر القديم الذي أوردْتُهُ أنّ المسألة في الإسلام غيرها عند بني إسرائيل.

لقد كان «أهل الشورى» وأصحاب «الكتاب والسنّة»، وأنصار «إمارة المؤمنين» أعلى الناس صوتاً في معارضة الأمويين، والمطالبة بإزالة **ملكهم**. لكنهم عندما سقطوا لم يسقطوا لصالح هذا التيار، بل لصالح تيار **القرابة وخلافة الله**. فقد تمكنت جماعةٌ صغيرةٌ في الأصل، حسنة التنظيم، أيديولوجيتها **خلافة الله**، والقرابة بالنبي ﷺ أن تقطف ثمار الصراع بين أهل الملك وأهل الشورى. لكنّ سقوط الأمويين لم ينهِ النزاع بين **كتاب الله وسلطان الله** ـ كما جاء في بعض الآثار[2]. كما أنّ سقوط الأمويين لم يُنْهِ ذكراهم في أخلاد الناس وأوهامهم، وأحلامهم المهدية والنشورية[3]. ففي المصادر أنّ هارون الرشيد(170-193 هـ) سأل المحدّث المعمّر، وقارىء القرآن المعروف أبا بكر ابن عيّاش (97-193 هـ) عن رأيه في الأمويين والعباسيين وقد أدرك الدولتين، فأجاب[4]: أنتم أقوم بالصلاة، وأولئك كانوا أنفع للناس.

(1) T.Nagel: Rechtleitung und Kalifat 63ff.

(2) انظر آثاراً في مواقف الأفراد إذا نشب الصراع بين **القرآن والسلطان**: مصنف ابن أبي شيبة 119,117/15، والأموال لابن زنجويه 79/1، والمستَدْرَك 458/4.

(3) انظر عن ذلك: الفتن لنعيم بن حماد 62 أ (بُدُوُّ فتنة الشام)، وق 65 ب (المعقل من الفتن)، وق 74 أ (صفة السفياني)، وق 75 ب (بُدُوُّ خروج السفياني)... إلخ.

(4) سِير أعلام النبلاء 498/8.

الكاتب والسلطان

دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية

«إذا كان الوزير يساوي المَلِكَ في الهيبة والمال والطاعة من الناس؛ فلْيَصرعْه الملك، وإن لم يفعل فليعلمْ أنه المصروع»

مأثور فارسي

I

يفاجئنا[1] أستاذنا الكبير الدكتور إحسان عباس كل عام تقريباً، ومنذ ما ينيف على الثلاثين سنة، بجديدٍ أصيل في مجالاتٍ شتّى من ثقافتنا العربية والإسلامية دراسة أو تحقيقاً أو هما معاً في الأدب والنقد الأدبي، وفني الشعر والنثر، والتاريخ، وأدب التراجم، والفكر السياسي، والنصوص الفقهية. وأول جديده للعام 1988 كان كتابه الرائع عن عبد الحميد بن يحيى أشهر كتّاب الديوان في العصر الأموي الثاني، وأحد مؤسسي النثر الفني العربي. ويتضمن الكتاب كل ما وصل إلينا من كتابات عبد الحميد، وهي تبلغ أربعاً وستين رسالة وشذرة. وكان الأستاذان أحمد زكي صفوت، ومحمد كرد علي قد نشرا في النصف الأول من هذا القرن[2] زهاء الأربعين رسالة ونتفة وشذرة لعبد الحميد استناداً إلى «اختيار المنظوم والمنثور» لابن أبي طاهر طيفور، والتذكرة لابن حمدون. وقد أعاد الأستاذ إحسان عباس نشْر ما نشراه هنا محققاً ومقروءًا من جديد، مضيفاً جديداً بلغ ثلاث عشرة رسالة من كتاب «العطاء الجزيل» لأبي القاسم أحمد بن محمد بن عبد الرحمن القضاعي الإشبيلي (575-657 هـ). ثم أضاف في قسم التحقيق تسع رسائل وشذرات لسالم أبي العلاء كاتب الديوان المعروف أيام هشام بن عبد الملك

---

(1) كُتب القسم الأول من هذه الدراسة عام 1989 قراءةً في كتاب الدكتور إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء: دار الشروق بعمّان 1988، 339 ص. أما القسم الثاني الذي يبدأ بالفقرة رقم (5) فقد كُتب عام 1990.

(2) أحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب 1-2، القاهرة 1937، ومحمد كرد علي: أمراء البيان 1-2، القاهرة 1948.

(125-105 هـ)، والوليد بن يزيد (126 هـ). وسالم بن عبد الرحمن هذا كان ختناً لعبد الحميد (أي أنه كان والد زوجة عبد الحميد أو أخاها). وقد عمل في الديوان الأموي لكنّ قدره علا أيام هشام إذ تولى ديوان الرسائل. ويرجِّح إحسان عباس أنه كان وراء تحوُّل عبد الحميد عن مهمة التعليم التي مارسها في شبابه بمعنيين: تدريبه له على الكتابة وعمل الديوان، وإدخاله موظفاً في الديوان أيام هشام، أي إبان تصاعد نفوذه. وكلا الرجلين مولىً من أصل فارسي أو نبطي[1]. ويذكر ابن النديم[2] أن رسائل سالم جُمعت في مائة ورقة، لكن ما تذكره المصادر له لا يزيد على الثلاث رسائل، أضاف إليها المحقق هنا رسالةً طويلةً كتبها عن الوليد بن يزيد ـ حسب الطبري ـ رجل اسمه «سمال»، وقد رجّح الأستاذ عباس أنه تحريفٌ عن «سالم»[3]. أما عبد الحميد فترك ـ حسب ابن النديم ـ رسائل جُمعت في مائة كراسة[4] ـ وكانت نموذجاً يُحتذى لدى كتّاب الديوان مطالع العصر العباسي، لكن ما بقي في المصادر ـ حسب تقدير الأستاذ عباس ـ لا يزيد على الخمسين ورقة هي التي ضمّنها كتابه هنا. والمعروف أنه كما برز سالم أيام هشام، فإن عبد الحميد برز ككاتب أيام مروان بن محمد (127-132 هـ) آخر خلفاء بني أمية وكان قد صار كاتباً له منذ ولي أرمينية وأذربيجان عام 114 هـ. وكان المعروف المتداول من رسائل عبد الحميد عبر العصور رسالتان: نصيحته للكتّاب، ووصيته عن الخليفة إلى ولده وولي عهده عبيد الله بن مروان بن محمد عندما وجّهه لقتال الثائر الخارجي الضحّاك بن قيس الشيباني.

وفي التاريخ «حكاياتٌ» عن عبد الحميد ليس بالمستطاع تمحيص مقدار الصحة فيها. منها أنه عندما جاء خبر البيعة إلى مروان بحرّان سجد وسجد من

(1) إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص 25-27.
(2) ابن النديم: الفهرست، ص 131.
(3) عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص 311.
(4) المرجع نفسه، ص 63.

كان معه ما عدا عبد الحميد، فقال له مروان: لِمَ لَمْ تسجُد كما سجد أصحابك؟ فقال: علامَ أسجد؟ أعلى أنْ كنتَ معنا فَطِرْت عنا؟! فقال له: فإنْ طيّرْناك معنا؟ قال: الآن طاب السجود[1]. والقصة غير مرجّحة لأن مروان لم يُبايَعْ وهو بحرّان، بل إن ظهوره بدمشق بالذات هو الذي فرض بيعته. وتتصل الحكايات الأخرى بوفاء عبد الحميد، لمروان من جهة، ولأصدقائه من جهة ثانية وفي طليعتهم ابن المقفع. ففي كتب الأدب أن مروان عندما انهزم، واتجه هارباً نحو مصر نصح لعبد الحميد بالاستسلام للعباسيين فينجو لحاجتهم إلى فنّه ومعلوماته لكنه أبى وفاءً منه لرئيسه[2]. لكنّ كتب الأدب نفسها تذكر أن العباسيين شنوا حملة «تفتيش» عن عبد الحميد فصادفوه في منزل مع ابن المقفع فادّعى كلاهما أنه عبد الحميد حتى سأل الجنودُ مَنْ يعرف عبد الحميد فأخذوه دون ابن المقفع. لكن أين كان عبد الحميد آنذاك وأين كان ابن المقفع؟ فالمعروف أن عبد الحميد بقي مع سيده حتى قُتل بمصر ولم يكن ابن المقفع هناك حتى تصحّ الحكاية[3]. إن هذا القصص كله هدفه فيما يبدو تأكيد ولاء «الكاتب» لسيده، فهو من «صناعة» الكتّاب في العصر العبّاسي كجزء من «الصورة» التي اصطنعوها لأنفسهم ولعلاقتهم بالسلطة التي يعملون لها. إنهم (كما صوّروا) ليسوا بيروقراطية فنية أو تقنية محايدة تعمل مع كل العهود أو الدول، بل هم «جزءٌ» من المشروع السلطوي المسيطر يرتفعون بارتفاعه، وينقضون بانقضائه، فهم جزء من «البنية التنظيمية» للسلطة، أو «لسان» لها، وليسوا موظفين عاديين. على أن هذا لا يعني أن سالماً أو عبد الحميد أو ابن المقفع لم يكن لهم «آيين» أخلاقي كأفراد. فالصورة ليست اصطناعاً في فراغ، بل هي نموذج لما كانوا يطلبون من أنفسهم، ولما كانوا يريدون أن تراه السلطة ـ التي يعملون لها ـ فيهم.

(1) سرح العيون، ص 237. ويرجّح د. عباس الاحتذاء بهذه القصة قصةً أخرى جرت بين هشام بن عبد الملك وصديقه الأبرش الكلبي (= عبد الحميد، ص 34).
(2) عيون الأخبار 1/26-27. وقارن بعبد الحميد، ص 43.
(3) قارن بروايات مختلفة للحكاية في وفيات الأعيان لابن خلكان 229/3.

وعلينا أن لا ننسى أن هؤلاء الثلاثة يقعون في بداية تقاليد «الكتابة الفنية» في الدولة الإسلامية، فإن لم يكونوا هم مَنْ «وضع» التقاليد لتلك الفئة، فإن «الفئة» نفسها اتخذتهم **نموذجاً** لما كان ويكون. ومن جهةٍ ثانية فإنّ رسالة عبد الحميد إلى الكتّاب، وكلام ابن المقفع في «رسالة الصحابة» و«الأدب الكبير»، وترجمات الأخير عن «آيين» الكتّاب أيام بني ساسان، كل ذلك يشير إلى أن هؤلاء ومَنْ بعدهم؛ كانوا يعملون بشكلٍ واعٍ على إرساء تقاليد في الشكل والمضمون تستمد أصولها أو نموذجها من مصادر إغريقية وفارسية قديمة.

عرض الأستاذ إحسان عباس في الدراسة القيمة التي صدرت له عام 1977 بعنوان: «ملامح يونانية في الأدب العربي»[1] لمسألة النموذج المحتذى في مجال الكتابة والسُّنن السياسية في الإسلام، فرأى أنّ النصف الثاني من العصر الأموي شهد نضالاً بين أنصار الثقافة الفارسية، وأنصار الثقافة اليونانية. وقد كانت الغلبةُ أخيراً للتقاليد الفارسية في مجال الكتابة السياسية، في حين سيطرت الثقافة الإغريقية/ الهيللينية في النواحي العلمية والفلسفية. وقد أتاحت له كتابات سالم وعبد الحميد هنا الفرصة لمراقبة المسألة عبر نماذج تطبيقية. فالمعروف أن سالماً ترجم أو نقّح رسائل منحولة منسوبة لأرسطو وجهها للإسكندر[2]، أي أنّ سالماً كان من أنصار التقاليد الإغريقية. لكنّ العلاقة الوثيقة بين سالم وعبد الحميد، وقيام سالم بتدريب عبد الحميد ورعايته، **هذين الأمرين يشيران إلى أن الصراع لم يحدث أو لم يحدث بطريقة واعية. فقد أفاد عبد الحميد في رسالته إلى عبيد الله بن مروان من رسائل أرسطو المنحولة، كما أن سالماً أفاد من الكتابات الفارسية في رسالته عن**

(1) إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي ص ص 12-13. وقارن بعبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام 1/5-9، ومقدمتي على حكاية الأسد والغوّاص، ص ص 31-33. وقارن عن العلائق بين النموذجين الإيراني، والعربي الإسلامي دراسة مبسوطة في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة (1984) ص ص 89-123.

(2) قارن بـ Grinaschi; in: BEO, XIX, 1979

الوليد بن يزيد بشأن العهد إلى ابنيه الحكم وعثمان بالسلطة من بعده؛ بل وأفاد أيضاً من رسائل أرسطو المنحولة. فهل يعني هذا أن أوائل الكتّاب هؤلاء كانوا لا يزالون يبحثون عن نموذج كتابي وسياسي؟ أو أن مسألة «التأثر» أو «نقل النموذج» أكثر تعقيداً مما يبدو لأول وهلة. فقد يكون من الضروري هنا للوصول إلى مقاربة للمسألة النظر في مفهوم المعرفة ومصادرها في المجال الحضاري العربي الإسلامي. إذ يبدو أن قضية «خصوصية الإسلام» لم تكن قد طُرحت آنذاك كما طرحها «أهل الحديث والأثر» في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. كان القديم، كل قديم ما يزال جذاباً بل ونموذجياً، بدليل ذلك القصص الكثير الذي نُقل عن «أهل الكتاب»، ودخل حتى في تفسير القرآن. وكان I.Goldziher قد زعم أن «الإسرائيليات» لم تصبح أمراً مستنكراً إلاّ أيام ابن عطية (-541 هـ) في النصف الأول من القرن السادس الهجري[1]. ونحن نعرف الآن أنّ هذا ليس صحيحاً، وأنّ قضية الخصوصية بدأت قبل ذلك بوقتٍ طويل. لكنها بالتأكيد لم تكن مما جرى النقاش حوله أيام سالم وعبد الحميد. كان «القديمُ» إسلامياً كان أو غير إسلامي، تتحدّد صحته (أو بالأحرى قيمته) بقدر قدمه. فالمعرفة (بل الحكمة) كتلة بدأت تتكون فيما قبل التاريخ المكتوب أيام الهرامسة الأسطوريين. وكانت هذه الكتلة أو الكرة تتدحرج عبر العصور متضخمةً متقدمةً تضفي على الملتقطين من شذراتها سمات الحكمة و«العلم» بقدر ما يكتسبون منها دونما تمييز بين الغث والسمين. ولذا لا أحسب أن سالماً أو عبد الحميد أو حتى ابن المقفع قد انتقوا وهم ينقلون أو يقلّدون. إنما أخذوا ما أتاحته لهم الترجمات، والمأثورات القديمة، طبعاً في المجال الذي كانوا مهتمين به، مجال الحكمة السياسية والكتابة الديوانية. نعم كان المستنكر هو ما يصادم **السنّة** أو السنن، وهي الأعراف التي سار عليها المسلمون، وسارت عليها السلطة الإسلامية. ولم تكن تلك الأعراف شديدة التحدّد، بل كانت فضفاضةً في هذه الحقبة

(1) جولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي (الترجمة العربية) ص ص 211-212.

المبكرة من تاريخ التجربة السلطوية الإسلامية. وقد حاول الإمام مالك بن أنس (-179 هـ) فيما بعد الاتجاه إلى شيء من التحديد عندما اعتبر **السنة** «ما عليه عمل أهل المدينة». ونحن نعلم أن الفقهاء المعاصرين له كأبي حنيفة (-150 هـ) والليث بن سعد (-175 هـ) لم يوافقوه على ذلك. وكان لا بد من الانتظار إلى أواخر القرن الثاني الهجري ليحدّد الشافعي (-204 هـ) في **الرسالة** بشكلٍ نهائي معنى **السنة**، فيصبح النقاش حول **الخصوصية** مدار كل بحث، وتتخذ قضية **المعرفة** ماهيةً ومصادر مكاناً مركزياً في المدارس الفكرية المختلفة.

انطلاقاً مما ذهبتُ إليه يمكن فهم العمل الدراسي التطبيقي الدقيق الذي قام به الأستاذ إحسان عباس في فقرته الطويلة المقارنة عن «الشؤون العسكرية» في رسائل عبد الحميد. وقد عنى بذلك رسالته إلى عُبيد الله بن مروان بأمر الخليفة والده. فقد لاحظ الدارس أن نصائح عبد الحميد العسكرية، وتعليماته لوليّ العهد مستمدة من المأثورات الفارسية القديمة، ورسائل أرسطو المنحولة، والتجربة العسكرية العربية الإسلامية، في الوقت نفسه. كما لاحظ أن هذه النصائح حتى في جوانبها «التقنية» تبقى عامة، ولا تحتاج إلى خبرة مباشرة بفنون الحرب من أجل معرفتها أو الإرشاد إليها والاسترشاد بها. لذلك فقد صارت «نوعاً أدبياً» أو «مرآة أمراء» نسج على منواله كتاب «مرايا الأمراء» فيما بعد استلهاماً أو اقتباساً. والأمر نفسه يمكن قوله عن كلام عبد الحميد في «الصيد والطرد» فقد اكتشف إحسان عباس أنه كان هناك أيام عبد الحميد كتابان مترجمان في الصيد وأنواع الضواري أحدهما بيزنطي الأصل، والآخر لخاقان تركي. بيد أن «تأثر نموذج سابق» إنْ دلّ على «تواصل التقاليد الحضارية»، فإنه لا يقلل من أصالة عبد الحميد «الفنان» و «كاتب الديوان». لكن أين تكمن **هذه الأصالة**، هل في **أساليب المعالجة؟** أم في تحول «كاتب الديوان» إلى «لسان» للسلطة والسلطان في كل قضايا الحياة العامة والخاصة، وليس فيما يتصل بالقضايا السياسية والإدارية فقط؟!

II

تَستعمل المصادر لبدايات «التسجيل الكتابي» في الإسلام مفردات ومصطلحات مختلفة لا يبدو أن اختلافها عائدٌ لاختلاف المجال وحسب. ففيما يتصل بالكتابة الديوانية تقول المصادر: «كان على ديوان الرسائل لفلان» أو «كتب لفلان». وفي حالاتٍ أخرى يُقال: «**بدأ التدوين** أيام عمر بن عبد العزيز»، أو يُقال: «أول مَنْ **صنّف** فلان». وهكذا تبدو مصطلحات: الكتابة، والتدوين، والتصنيف مختلفة إن لم تكن متناقضة. ويلاحظ الأستاذ إحسان عباس أن سالماً وعبد الحميد لم يكونا أول كتّاب الديوان أو ديوان الرسائل. لكنّ «وظيفة» الكتابة تغيّرت في عهدهما. فقد كان «الكاتب» قبلهما محض مستملٍ، عمله أن يجوّد الخط، ويحسن ترتيب السطور، ولا شأن له بالمقدرة الإنشائية[1]. أما الموظفُ العادي بالديوان فكان تقنياً بحتاً يعرف الحساب، وطرائق تقدير الخراج، وما إلى ذلك من أمور مالية بحتة. أما القضايا السياسية والأيديولوجية فكانت من شأن **الخطيب** خليفةً كان أو والياً أو قائد جيش. تَدلُّنا على ذلك خُطَبُ زياد والحجاج وأشباههما. وما يلفت الانتباه أن زياداً كان كاتباً، والحجاج كان معلّماً في الأصل مثل عبد الحميد. فصاحب «النصّ» قبل سالم وعبد الحميد كان السلطان نفسه أو نائبه وواليه، وليس كاتبه أو مستمليه. لذلك لا نجد لكتّاب معاوية ويزيد وعبد الملك «سطراً واحداً» منسوباً إليهم أو من صياغتهم وإن بأوامر مباشرة من الخليفة أو الوالي[2]. فقد كانت «مهمة النثر هي نقل الأوامر أو النصائح أو التعليمات بلغة بسيطة غايتها الأولى والأخيرة هي الإفهام دون لبس حتى لو تولى إنشاء الرسالة الكاتب نفسه، ولم تكن إملاءً من سيده..»[3]. وهناك قولٌ لعبد الحميد يثني فيه على صالح بن عبد الرحمن كاتب الحجاج الذي نقل

(1) عبد الحميد، ص 131.
(2) عبد الحميد، ص 132.
(3) عبد الحميد، ص 132.

«الديوان» عن الفارسية[1]. وكأنما عنى بذلك أنه مهّد لظهور فئة كتّاب الديوان بالعربية. لكن صالحاً كان لا شك قديراً بالحساب، لا بأساليب النثر الفنيّ. الجديد إذن من حيث «الشكل» في مهمة سالم وعبد الحميد أنهما صارا يقومان للدولة بما كان يقوم به الخطيب والقاصّ من قبل. وهكذا فإنه من حيث «الشكل» أيضاً كان لا بد لهما ولأمثالهما من إجادة عاليةٍ للعربية وأساليبها بالإضافة إلى المعرفة التقنية المفترضة في كل كاتب للديوان. وتُظهرنا رسائل سالم وعبد الحميد على مقدرة فنية بارزة لديهما تتجاوز «المهمة المفروضة». ويمكن القول إن هذه «المقدرة» أو «الموهبة» هي التي أسهمت في جعل نثرهما «نصاً فنياً» أو «نثراً فنياً». وقد درس إحسان عباس في فصل مستقل خصائص نثر عبد الحميد من الناحية الفنية، واستكشف أواليات تحوّله إلى «نص» محتذى لدى الكتّاب اللاحقين[2]. وفي رسالة عبد الحميد إلى الكتاب ما يشير إلى «طبيعة» الثقافة التي حصل عليها هو. إذ يطلب من الكاتب أن يعلم كتاب الله وفرائضه، ثم يتقن العربية، ويجيد الخط، ويروي الأشعار وغريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم، ويتقن الحساب[3].

ونستطيع العودة إلى **مصطلح الكتابة** ومشكلاته، والتمييز بينه وبين **مصطلح التدوين فالتصنيف** إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تنبه له إحسان عبّاس عندما ذكر الحسن البصري وغيلان الدمشقي، كنموذجين لرجالات «الرسالة الدينية» مقابل «الرسالة الديوانية» لدى عبد الحميد وسالم وابن المقفع. فالفترة هي نفسها، والمنابع الثقافية لهؤلاء متشابهة، وإن كنا لا نعرف الكثير عن «رسائل غيلان» في الوعظ والتزهيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فربما عنى إحسان عباس أن «الوعظ الديني» كان ينتقل تدريجياً أيضاً من

(1) البلاذري: فتوح البلدان، ص 301.
(2) عبد الحميد، ص ص 130-188.
(3) عبد الحميد، ص ص 268-270، 283.

«الخطيب» و «القاصّ» و «القارىء» إلى الواعظ الكاتب، في الوقت الذي كان فيه السلطان يتحول من «خطيب» إلى «مؤسسة» ذات خطاب أيديولوجي مكتوب. والحق أن «الرسالة الدينية» كانت تتحول إلى «خطاب معارضة» أو «خطاب جدل» بشكلٍ مباشرٍ أحياناً، وبشكلٍ غير مباشر أحياناً أُخرى. ويبدو هذا في الأمصار، وعلى يد غير العرب، في حين **تخلّف** «خطاب» الخوارج، الثوار المباشرين، عن الركب بعض الشيء إذ ظلّ خطاباً مُلقىً حتى أواخر العصر العباسي الأول. وربما كانت النزعة الأيديولوجية الغالبة على خطابي «القراء»، و «كتاب الديوان» وراء تسميتهما معاً «كتابة» في المصادر بينما ظلّ التدوين مصطلحاً خاصاً بتسجيل السنة، والحديث والأحكام الفقهية، سواءٌ أتَمَّ ذلك بأوامر رسمية (عبد الملك مع الزهري، وعمر بن عبد العزيز مع أبي بكر ابن عمرو بن حزم) أم بمبادرة فردية.

III

في رسائل عبد الحميد رسالةٌ ـ كتبها عن الخليفة ـ في النهي عن اللعب بالشطرنج[1]. وهو يتهدد المختَرقين لهذا الحظر بالثبور وعظائم الأمور. أما أسبابه لهذا الحظر فأولها نهي الرسول ﷺ عن ذلك. ثم أنه مُلْهٍ عن الصلوات، وعن العمل الجاد المثمر. وقد لاحظ إحسان عباس أنه لم يرد عن الرسول شيءٌ في النهي عن الشطرنج بل ورد أثرٌ في تحريم «النرد» وهو غير الشطرنج. ثم إن الصحابة والتابعين لم يكونوا متفقين في الحكم على الشطرنج، وكان منهم من يجيدون اللعب به إجادةً تبلُغُ بهم أن يلعبوه «مستدبرين» كسعيد بن جبير (-94 هـ)، وعامر بن شراحيل الشعبي (-104 هـ). وهكذا فإن الشطرنج لم يكن «سنّة سيئة» بحيث يمكن استخدام العرف أو مراعاته لمنعها. وليس بالمستطاع تبين الأسباب الداعية لذلك يقيناً، لكن ربما

(1) عبد الحميد، ص ص 265-268.

كانت هذه اللعبة النبيلة تجمع حولها أشراف القوم بالحجاز إبان استعار الثورات على مروان فيتبادلون الأحاديث، ويتمنون الأماني بشأن مصائر الدولة الأموية. ولو كانت «إضاعة الوقت» أو اللهو هما السبب، لوجب النهي عن **الصيد**، بينما كان رياضةً مستحبّةً بل ومشروعةً بالقرآن والسنّة، وله في رسائل عبد الحميد نصيبٌ وافر[1]. لكن ما يعنينا هنا ليس أسباب المنع، بل صورة الخليفة عن نفسه وواجباته تجاه الدين. فهو يعلّل النهي بإنفاذ شرع الله، ورعاية مصلحة الأمة. ويعني هذا أن الخليفة كان يتصور مهمته الأساسية في حماية الدين. وكان يستطيع (في نظر نفسه) أن يتدخل شارعاً. وما كان ذلك شأن مروان بن محمد فقط، بل ترد أوامر ونواهٍ تشريعية عن عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز وإن قيدها عمر الثاني بما لم يرد فيه نصٌّ من قرآنٍ أو سنّة. ويتصل ذلك برؤية شاملة لدور خلافة الله، وخليفة الله في العالم، وفي دار الإسلام على حدٍّ سواء. أما خلافة الله فتأتي قاعدةً في هرم يبدأ في رسائل عبد الحميد بخلق الله للكون، وقيام الكون المخلوق (السموات والأرض) على مبدأ الطاعة له سبحانه وتعالى. أمّا في الأرض المخلوقة المطيعة هذه، فإنّ الله سبحانه وتعالى استخلف الإنسان، واختار له الإسلام ديناً توالى الأنبياء عبر الأحقاب على تبليغه حتى جاء خاتم النبيين الذي جمع الله لأمته ميراث النبوة، ومواريث الأرض. ولا بد لتحقيق خلافة النبوة في الأرض من قيادةٍ للأمة تجاهد للإسلام وعنه، ويقتضي جهادها أو تمكينها منه الطاعة التي تنظم المسلمين في سياق الطاعة الكونية كما نظمت خليفتهم في سياق استخلاف الله سبحانه الإنسان على الأرض. فالإنسان مستخلَفٌ على الأرض. والمسلمون ـ من بين الناس ـ مستخلَفون من الله على الناس. والخليفة مستخلَف على المسلمين. والطاعة تخترق هذه المنظومة كلها، فتجعل من خليفة المسلمين خليفةً لله، وتجعل من طاعته طاعةً لله[2].

(1) عبد الحميد، ص 268-270.

(2) قارن بدراستي: الخلافة والملك ـ دراسة في الرؤية الأموية للسلطة، في الفصل الثاني من =

ويستخدم عبد الحميد لقب «أمير المؤمنين» كثيراً، وبخاصة في المواطن التي يذكر فيها تصرفاً دينياً أو إعلامياً قام به، أو يخاطب رجلاً أو جماعةً يريد الخليفة التحبّب إليهم. فهو يستخدم لقب «أمير المؤمنين» في «مرسوم» صدر بمناسبة دخول شهر رمضان، وبمناسبة حجّ الخليفة هشام. ويبدو أن هذه «المراسيم» صارت تقليداً منذ أيام عبد الملك بن مروان[1]. وهدفها إظهار «أمير المؤمنين» بمظهر «المطيع الأكبر» لله عزّ وجلّ. وهذه هي **الصورة** التي كانت «خلافة الله» تقتضيها باعتبار الخليفة هو «إمام الدين»، وبهذه الصفة يقبل على «سياسة الدنيا» التي استخلفه الله فيها. لكن لقب «خليفة الله» لا يظهر كثيراً في رسائل عبد الحميد. وسياق ظهوره الحديث عن ثائر أو كافر أو فتنة مستعرة. فكأن «إمارة المؤمنين» تعني الرأفة والرحمة، والسلام والأمن والعدالة، بينما تتصل خلافة الله بالمهام العالمية للإسلام والخلافة وترتبط بجهاد أعداء الله في الداخل والخارج. ثم إنّ لأمير المؤمنين أو أمراء المؤمنين لقباً آخر يكثر عبد الحميد من ذكره. فكثيراً ما يسمّي السلطة الإسلامية القائمة بشكلٍ عام: أولياء الله، أو وليّ الله، مُريداً بذلك المقابلة بين «وليّ الله» و«عدوّ الله» أو «أولياء الله» و«أعداء الله».

أما **الطاعة** فهي مفهومٌ مركزيٌّ عنده. وهناك رسالةٌ في الحثّ عليها. وهي طاعة مغمغمةٌ في التدليل والتعليل. إذ تبدأ دائماً بتصوير الإسلام باعتباره قَدَر الله للعالم ووعده له، وهذا يقتضي تسليماً **وطاعة**، ثم يمرّ الأمر بالأنبياء حتى خاتم النبيين وفجأةً نُحِسُّ أن الطاعة صارت لأمير المؤمنين كما هي لله، فإذا كُل هذا التصور الكوني الضخم مسخّرٌ لإثبات ضرورة الطاعة لولي الله القائم بالأمر. ولا يتفرد عبد الحميد بالإكثار من هذا **المفهوم** فهو عند سالم أيضاً، بل وفي الخُطَب السابقة منذ أيام الراشدين. لكنّ الجديد عند عبد الحميد هو المفهوم المقابل، وأعني به **المعصية**. فقد بعثت الثورات

= هذا الكتاب، وانظر، عبد الحميد ص ص 79-81.

(1) عبد الحميد، ص ص 79-80.

الكثيرة على مروان بن محمد على الإمساك بهذا المصطلح، واستخدامه ـ مع مرادفات له كالخلاف والاختلاف ـ باعتباره باب الشر الأوسع ـ فالمعصية ليست هي بنفسها الخروج أو الثورة، بل إنها أفظع من ذلك إنها «عصيان الله»، أي أنها بلاء ينزل بالفرد المفتون أمارةً على غضب الله عليه[1]: «يبدأ بالطعن على الولاة، ثم يترامى إلى الشكاة والسخطة والغضب. ويزين لهم القتال فيبلغ الهلاك الأعظم والشر الأكبر...». فالطاعة والمعصية مفهومان دينيان في الأصل، وقد حاول عبد الحميد بكل الوسائل إبقاءهما كذلك مع استعمالهما أيديولوجياً في وجه رعية الخليفة ساكنةً كانت أم ثائرة باعتبار الإخلاد إلى السكينة سياسياً طاعةً لله، والخروج على السلطة معصيةً لله. وهذا بالإضافة إلى ما في **المعصية** (السياسية هذه المرة) من إهلاكٍ للأنفس، وإتلافٍ للأموال.

والفتنة مصطلح مركزي عنده أيضاً. لكنه لا يقابل **الطاعة** إلاّ نادراً، بل يُؤثر فيه المقابلة بين الطاعة والمعصية. ويبدو من السياق الذي يستعمل فيه مصطلحا الفتنة والمعصية، أنه لا يفرق بينهما مضمونياً تفرقةً واضحة، لكنه يفضّل استعمال «معصية» لبعدها الديني الواضح، إلاّ في النزاعات داخل الأسرة المروانية فالملفت للانتباه أنه يؤثر بشأنه مصطلح **الفتنة**. فأهل البيت ـ كما يسمّي عبد الحميد بني مروان ـ يَصْلُحُون جميعاً للخلافة أو أنهم مرشحون حُكماً؛ لذا فإن الصراعات بينهم «فِتَنٌ تنقُلُ الدولة والنِعَم». أما الآخرون من المسلمين فيدور أمرهم ـ كما هو شأن كل رعية ـ بين **الطاعة والمعصية**. كأنما يرى عبد الحميد أن **الفتنة** (= الحرب الأهلية) لا يستطيعها إلاّ المتنطحون للخلافة أو للسلطة من قريش وبني مروان. أما **المعصية** فيستطيعها كل أحد. بيد أن الجديد مرة أخرى في تصويره للفتنة والفتن (= الحروب الأهلية) اعتباره لها مغريةً شأنها في ذلك شأن «خضراء الدمن». لكن هل كان بوسعه أن ينكر إغراء **الفتنة** وهو يراها تنتشر في كل ناحية انتشار النار

(1) عبد الحميد، ص 210.

في الهشيم رغم براعة مروان بن محمد العسكرية وإقدامه المنقطع النظير؟! وقد بقيت ثلاثٌ من رسائله التي تدور حول الفتنة والطاعة والمعصية. وفيها جميعاً تبدو الطاعة سلاماً وأمناً ونجاةً في الدنيا والآخرة. بينما تبدو المعصية كالحةً سوداء مهلكة. وتبدو الفتنة أخيراً في صورة «حورية البحر» الأسطورية التي تتراءى للبحارة مضلّلةً لهم حتى تتحطم أشرعتهم وسفنهم على الصخور: «... إن الفتنة تستشرفُ بأهلها متشوفةً بآنق منظر، وأزين ملبس، تجرّر لهم أذيالها... حتى ترمي بهم في حومات أمواجها مُسْلِمةً لهم»[1]. إن الملحوظ كما قدّمنا أنّ عبد الحميد يستخدم مصطلح **المعصية** في المواطن التي ننتظر منه فيها استخدام مصطلح **الفتنة** كما عوّدَتْنا نصوص الحرب الأهلية الأولى في الإسلام والمأثورات الواردة في كتب السنة المبكرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. **فالفتنة** نزاعٌ مسلَّحٌ بين فئتين من المسلمين كما يبدو من الآية القرآنية المعروفة. وتتضمن الآية دعوةً للإصلاح بين المتنازعين ولو باستخدام القوة ضد **الباغي** دون أن تحدد **الباغي** بأنه الثائر على السلطان، أي أنها تضعُ السلطان وخصومهُ في نفس المنزلة. لكن ليس هذا فقط، بل إن «سُنّة المسلمين» تفرض في حال العجز عن حلِّ النزاع أو عدم تبين الحقّ الاعتزال الكامل للفتنة. وهاتان النقطتان لا تناسبان منزع عبد الحميد الأيديولوجي، ومن هنا فإن كل حركة معارضة صارت عنده «معصية» لله وخليفته في أرضه، ويترتب عليها بلاءٌ كبير[2]: «فلا يزال بالمعصية منهم والاختلاف دم يهرق بغير حقّه، وطفل من أبناء المسلمين قد يُتِّمَ من أبيه.. وصبية قد يتّمت، وبلاد عامرة قد خربت، وعدد قد نقص...». والجدير بالذكر أن الأوزاعي (157- هـ) عالم الشام الكبير يصوّر **الفتنة** بالصورة التي يصور عليها عبد الحميد المعصية[3]. لكن ينبغي القول هنا أن مفردي **المعصية والفتنة**

(1) عبد الحميد، ص 213.

(2) عبد الحميد، ص 209.

(3) قارن بدراستي: الجهاد والجماعة: دراسة في دور علماء الشام في تكون مذهب أهل السنة ـ في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

قرآنيان، وفي استخدام عبد الحميد لمفهوم **الفتنة** ظلٌّ قرآني ملحوظ، بخلاف الإيهام الواقع في استخدام **المعصية** بالمعنى السياسي للخروج على السلطان. إذ إن القرآن لا يعرفها لغير مخالفة دين الله أو أحكامه.

ويبدو مصطلح **الجماعة** غير مستقرٍّ عنده، سواء بمعنى: وحدة المسلمين العقدية أو السياسية: «اجتماعهم على إمام». نلاحظ ذلك من عودته للأصل اللغوي للمفرد أحياناً الذي يعني الفئة الكبيرة من الناس[1]: «وضعيف أمركم أقوى من عزّة **جماعتهم**». لكنه يستخدمه أيضاً بالمعنى الاصطلاحي الذي استقر عليه فيما بعد[2]: «فله في كلِّ حين نعرةٌ بأهل **جماعة**». أو[3]: «... **اجتماعٍ من الأهواء** قد عاد إلى فرقة». وتأتي الجماعة عنده مرادفةً للطاعة أحياناً من مثل قوله[4]: «فمن آثر دينه على دنياه تمسك **بطاعة** ولاته... وتحرّز بالدخول إلى مرضاته في **الجماعة**». كما أنه يقابل بين **الجماعة والفتنة** باعتبارهما مصطلحين نقيضين على نحو ما استقر عليه الحال فيما بعد[5]: «... إن الشيطان لم يبتعث **أهل فتنة قط** هم أحب إليه أن يستنهض إليها من أهل المشرق والمغرب... فله في كل حين نعرةٌ **بأهل جماعةٍ يستخفُّهم** بالأماني...». لكن من مقابلات **الجماعة** عنده أيضاً: **الفرقة والفساد**، وهما مصطلحان قبليان عربيان قديمان يصفان النزاعات بين عشائر القبيلة الواحدة[6] لكنهما يردان في القرآن أيضاً للدلالة على النزاعات الداخلية.

ويظهر مصطلح السنة عنده على قلة متبطناً جانباً سياسياً، لكنّ وجهه

---

(1) عبد الحميد، ص 199.

(2) عبد الحميد، ص 198.

(3) عبد الحميد، ص 209.

(4) عبد الحميد، ص 213.

(5) عبد الحميد، ص 209-210.

(6) من مثل تسمية النزاعات داخل بطون قبيلة طيء: حرب الفساد؛ قارن بشرح ديوان الحماسة للتبريزي 233/1، والأغاني 301/17.

الديني هو الغالب كما يبدو من التقابل بينه وبين **البدعة**. ويبدو أنّ المصطلحين كانا قد استقرّا لدى علماء الشام منذ أواخر القرن الأول الهجري على أن السنة هي ما أُثر عن المسلمين أو جماعتهم من قولٍ وفعلٍ وعُرف منذ أيام الرسول (ﷺ) وحتى أواخر القرن. في حين تصبح «البدعة» هي المحدَث الذي لا أصل له في عادات أجيال المسلمين الماضية أو تصرفاتهم. بيد أن **البدعة** هي الأكثر بروزاً في صورة عبد الحميد عن الواقع المعاصر له. وهو يرمي بها **طائفتين من الثوار** أو ممن تحولوا ثواراً. الطائفة الأولى **القدرية**. ومصادرنا التاريخية والعقدية تذكر أنهم سموا بذلك لنفيهم قضاء الله وقدره. لكن الكتابات المنسوبة إليهم والكتابات الجدلية ضدهم تحصر الأمر بأنهم «نفوا إقدار الله العبد على الشر». وقد تنافس الدارسون المحدثون في التدليل على الأصول السياسية لتصور القدرية **هؤلاء** ممن ثاروا مع ابن الأشعث (82-84 هـ) بسجستان والعراق، ثم ثاروا بالشام مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك (126 هـ) على الوليد بن يزيد بن عبد الملك (126 هـ) فقتلوه وأوصلوا مرشحهم للسلطة. وبين يدينا رسالة[1] كتبها عبد الحميد عن مروان بن محمد إلى الخليفة هشام عندما كان مروان والياً على أرمينية يذكر فيها أن الخليفة كان قد وجه معه «بنفر من القدرية» في الجند الذين كان قد أمدّه بهم، وقد أحدثوا متاعب في العسكر، ويبدو أنه يستأذن الخليفة، في معاقبتهم أو «عزلهم» عن بقية الجند. إن التُّهم التي يتهمهم بها مروان دينيةٌ بحتة ولا تتصل بالسياسة أو بالتمرد على السلطة. فحسب كلام مروان عنهم: «**إنه قد ظهر منهم من النية والقول منازعةٌ لله في رزقه، وشركةٌ لله في الأمر... وإنما رأيُهُم الذي ارتأوه طائفةٌ من رأي النصارى**، فيتشعب لهم فيه فنون الكلام إلى توهين سلطان الرّب، بتضعيف قدرته، ونقضهم من دين الإسلام وثائق عُراه...» فالقدرية هؤلاء كانوا يرون فيما يبدو أنّ التفاوت في الغنى والثروة عملٌ بشري وليس إلهياً (= منازعة لله في رزقه). كما كانوا

---

(1) عبد الحميد، ص 7.

يرون أنّ الأفراد مسؤولون عن أمورهم وتصرفاتهم وليس الله (= وشركةٌ لله في الأمر). وكما يظهر من رسائل يوحنا الدمشقي المعاصرة فإنّ «النصارى» وقتها كانوا يقولون بحرية الإرادة الإنسانية فقد يكون هذا معنى اتهام مروان للقدرية بالأخذ عن النصارى. ويعني هذا أن السلطة الأموية لم تكن ترى فيهم خطراً على الدولة بل على الدين. لذلك فعندما ثاروا مع يزيد بن الوليد عام 126 هـ وأدى الانقلاب إلى مقتل الخليفة القائم الوليد بن يزيد، عاد مروان من عرينه بأرمينية للتهديد بالقضاء عليهم، وعلى نتائج انقلابهم[1]: «... ولم أشبه محمداً ولا مروان... إن لم أشمّر **للقدرية** إزاري وأضربهم بسيفي...». إن هذا الكلام «الرسمي» يضع مسألة «القول بالقدر» في الإسلام الأول في نصاب جديد. فهم «مبتدعةٌ» بالدرجة الأولى في نظر السلطة، وليسوا خطراً سياسياً بغضّ النظر عن صحة الاتهامات الموجَّهة إليهم.

أما **الطائفة الثانية** التي تمدنا رسائل عبد الحميد بمعلوماتٍ جديدةٍ عنها وعن حركتها فدعاة «الدعوة العباسية» بخراسان في حدود العامين 128 و 129 هـ، أي قبل إعلان أبي مسلم الخراساني الثورة بخراسان. وكان ڤلهاوزن Wellhausen قد دعم أطروحة فان فلوتن Van Vloten القائلة بأن الدعوة العباسية «دعوة موالي» أو هي صراع عربي/ أعجمي حرّكته مشاعر قومية فارسية. لكنّ دراسات الدارسين المُحدَثين من أمثال دانييل دينيت وبرنارد لويس وفاروق عمر وموسى شارون عادت «فصحّحت» الصورة الفلهاوزنية بالقول إن ثورة العباسيين عربية قام بها «عرب خراسان» من أحفاد الفاتحين الأوائل ـ استناداً إلى أن أكثر «نقباء الدعوة» كانوا من العرب. أما أشعار نصر بن سيار (-130 هـ) والي خراسان التي تؤكد غير ذلك فقد اعتبرها هؤلاء الباحثون دعايةً سياسيةً ضدهم. وتأتي، على أيّ حال، رسالتان رسميتان لعبد الحميد لتؤكدا مقولة نصر بن سيار[2]. فهو يقول إن الذين

(1) عبد الحميد، ص 301.

(2) عبد الحميد، ص ص 199-201.

شايعوا أبا مسلم «حديثو عهدٍ بعبادة النيران والأوثان»، لكنهم لم يثوروا عصبيةً على العرب، إنما «ادّعوا الإسلام جاهلين به، وسألوكم بحقه تاركين له، وقاتلوكم عليه مقصّرين عنه...». فغير صحيح ـ في نظر الإدارة الرسمية الأموية ـ أنه تحركهم مشاعر قومية فارسية، لكنّ النتيجة واحدة[1]: «لا تمكّنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة العجمية. واثبتوا ريثما تنجلي هذه الغمرة، وتصحو هذه السكرة؛ فسينضب السيل، وتمّحي آية الليل». إنهم مبتدعةٌ في الدين، نتيجة جهلهم به. لكن النتائج السياسية لهذا الضلال سلب «سلطان العرب»، وزوال دولتهم. وليس بالمستطاع القول إن هذه دعايةٌ كاذبةٌ أيضاً، إذ الرسالتان رسميتان قرئتا على المنابر بخراسان بيئة الثورة، والمستمعون يعرفون ولا شك هوية الثوار الخارجين. لذا لا بد من إعادة النظر في البحوث والدراسات التي تعتبر «الجند» وليس القادة فقط، في الدعوة من العرب.

IV

إن هذه الجولة السريعة في «العالم الأيديولوجي» الأموي، ونثر عبد الحميد الممثل لهذا العالم، تعود بي إلى القضية التي ذكرتها في البداية فيما يتصل بالتأثر أو «مسألة النموذج»، لكنني أود التركيز هنا على علاقة الدين بالدولة في هذا «النثر الفني» أو هذا «العالم الأيديولوجي»، وما يمت لذلك بسبب في «بنية النثر» الجديد، وجدليات الأيديولوجيا والواقع. إن علينا بدايةً أن نقرر أن جانب **الدعاية** كان **ملحوظاً** في هذا النثر. كما أن «شخصية» الكاتب الصادرة عن ثقافته ملحوظة أيضاً. وهناك عناصر ثقافية غير عربية في ثقافة الكتّاب آنذاك. لكنّ هذا النثر كان يتوخّى الإقناع، وليس مجرد الأمر بالتنفيذ، وإلاّ لظلّ الحال على ما كان عليه قبل سالم وعبد الحميد. كان لا بد

(1) عبد الحميد، ص 289.

من مراعاة «السنة» أو «السنن» التي كانت موجودةً ومتعارفاً عليها وإن تكن فضفاضة. وهذا معنى الإنكار على القدرية، وعلى العباسية، باتّهام الأولين بأن تصوراتهم ذات أصل مسيحي، والأخيرين بأن تصوراتهم ذات أصل إيراني. إن هذا يعني أنه كانت هناك «منظومة» أيديولوجية إسلامية فاعلة، ومتناسقة العناصر، وإن كان ممكناً أن تكون بعض هذه العناصر من أصول غير عربية أو إسلامية. لكن دخولها في «المنظومة» حوّل من طبيعتها وإلاّ لظلت نابذة منبوذة. بعبارة أخرى فإن «الأيديولوجية الرسمية» الأموية في العصر الأموي الثاني، على غرابتها في عيوننا اليوم، كانت معروفةً ومقبولةً في أوساط واسعة بحيث أمكن أن تُستخدم في الدعاية باعتبارها في «أسوأ ظروفها»، احتمالاً اجتهادياً ضمن نصوص القرآن، وأعراف المسلمين. ونحن نعرف من «الأدب السياسي» المترجم عن الإغريقية، والفهلوية، والمنتشر في العصر العباسي أن تصورات كثيرة فيه لاقت استنكاراً، ولم تستطع النفاذ إلى «نظرية الخلافة» أو السلطة في الإسلام لتصادمها مع السنّة والأعراف والواقع[1].

لكنّ «العالم الأيديولوجي» الأموي سقط رغم ذلك. وقد رأى دارسان[2] أن «العالم الأيديولوجي» لخلافة الله أسقطته «السنة النبوية» بالمعنى الذي قصده الشافعي فيما بعد للسنة. لكنّ المعروف أن العباسيين تبنوا «عالم خلافة الله» ووصلوا عن طريقه للسلطة. فقد ظل الخلفاء العباسيون حتى آخر عهدهم يعتبرون أنفسهم «خلفاء الله في الأرض». فالذي اختلّ منذ أيام هشام بن عبد الملك ليس «النظام الأيديولوجي» بل علاقة الدين بالدولة. فأيديولوجيا «خلافة الله» الأموية ما كانت متفردةً وحيدةً في الساحة السياسية.

---

(1) قارن بكتابي الأمة والجماعة والسلطة (1984)، ص ص 89-123.

(2) هما P.Crone و M.Hinds في دراسةٍ لهما عن «خلافة الله» صدرت عام 1986. وقارن بالفصل الثاني من هذا الكتاب عن «الرؤية الأموية للسلطة»، ومراجعتي لكتاب Hinds, Crone في المجلد الثاني من مجلة الاجتهاد، 1989.

كان هناك الخوارج والمرجئة والقدرية والهاشميون. ولكلٍّ منهم برنامجه السياسي والأيديولوجي الذي يختلف قليلاً أو كثيراً عما يطرحه الأُمويون المسيطرون. ولقد ظهرت فئة «الفقهاء»، وظهرت فئة «أصحاب الحديث». وهاتان الفئتان من «حملة العلم» كسبتا «المرجعية الإسلامية» تدريجياً ليس على حساب السلطة فقط، بل على حساب معارضيها السياسيين والدينيين أيضاً من شيعة وخوارج وقدرية ومرجئة. فقد بدأ **التدوين**، وحاولت السلطة الأموية الإفادة منه بطريقةٍ انتقائيةٍ، لكنه خرج من يدها ليصير تدويناً لكل شيء من مأثورات المسلمين وأعرافهم القضائية والشعائرية[1]، فحدث الافتراق بين «عرف السلطة» الديني، وسنن التدوين وأعرافه. ولأنّ الأعراف والسنن المدوّنة بسرعةٍ مذهلة كانت أعراف المجتمع الإسلامي، فإن هذا المجتمع بدأ يرى نفسه في نصوص وسنن كثيرة، وليس في نصّ الأمويين والعبّاسيين وحده. وقد ركب العباسيون الموجة الجديدة فنجح انقلابهم على الأمويين، لكنهم واجهوا المشكلة نفسها التي واجهها الأمويون: مشكلة وحدانية النص السلطوي، واتساع النصّ الإسلامي وتكثره، فاضطروا منذ أواخر العصر العباسي الأول للتخلي للمجتمع وفقهائه ومحدِّثيه عن المرجعية الدينية لكي تبقى لهم السلطة السياسية. ولأن **المرجعية** في الإسلام واحدة على تعدّد مظاهرها، فإن السلطة السياسية الإسلامية كادت تفقد جذرها، وبالتالي هيبتها وقدرتها على الحركة بضياع القرآن والسنة من يدها. وتأسيساً عليهما ظهر **الإجماع** مبلوراً المرجعية الجديدة، وقابضاً ـ في الواقع ـ على جذع السلطة السياسية أيضاً[2].

إن ما نشره الأستاذ إحسان عباس ـ أو أعاد نشره ـ من النصّ السلطويّ

---

(1) قارن بكتاب محمد عجاج نويهض: السنة قبل التدوين، وكتاب محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي.

(2) قارن بدراستي: الدين والدولة ـ إشكاليات الوعي التاريخي، وهي الفصل الأخير في هذا الكتاب.

الأموي يتيح لنا فرصةً نادرة في تاريخيتها لمراقبة عملية التحول التي تحدثتُ عنها فيما سبق. فلدينا نصّ عبد الحميد، الذي يمثل ذروة الاضطراب الأيديولوجي والسياسي الأموي. ولدينا بعض نصّ أبي العلاء سالم بن عبد الرحمن الذي يمثل الأيديولوجية الأموية في آخر ذرى زخمها وفعاليتها أيام هشام بن عبد الملك. إن لدينا رسالتين كتبهما سالم - فيما يرجح إحسان عباس - إحداهما عن هشام بن عبد الملك[1]، والأخرى عن الوليد بن يزيد الذي تولى السلطة بعده مباشرة[2]. الأولى تتصل بالخلاف بين هشام وزيد بن علي بن الحسين عام 122 هـ، وذهاب زيد إلى الكوفة قاصداً إثارة «شيعة آل البيت» على السلطان. وطلب الخليفة في الرسالة من يوسف بن عمر الثقفي واليه على العراق أن يحذر زيداً و«حلاوة لسانه»، ويطلب إليه أن يدعو «أشراف الناس» إلى البقاء في ظلال الأمن والطاعة باسم **الجماعة** التي هي «حبل الله المتين، ودين الله القويم، وعروته الوثقى». ولن يكون صعباً على الوالي إقناعهم في نظر هشام لأنه: «قائمٌ على باب أُلفة، وحاضٌ على **جماعة**، ومشمر لدين الله». بينما الخروج على السلطان يعني «سفك دمائهم، وانتشار كلمتهم، وقطع نسلهم». ولكي لا يكون هناك سبب من جانب **الأشراف** للتذمر، فإن على يوسف بن عمر أن لا يسيء إلى زيد بل إن عليه أن يحسن إليه، ويسرع بترحيله إلى الحجاز حقناً لدمه. فالخليفة في النهاية ينظر إلى سائر المسلمين «فعل الوالد الشفيق على ولده والراعي الحدب على رعيته». **وتحتاج** الرسالة الثانية عن الوليد بن يزيد - لتمثيلها للتصور الأيديولوجي الأموي بكامله - إلى دراسةٍ أوسع[3]، لكنّ عالمها الأيديولوجي هو عالم الجماعة والطاعة والأمن والرفاه، وحماية دار الإسلام، ووحدة المسلمين الداخلية (= دفع الفتنة). إن الصورة المفهومية لهذين النصين

---

(1) عبد الحميد، ص 309-331.

(2) عبد الحميد، ص 311-317.

(3) درسها كُلٌّ من كوك وكرون في كتابهما السالف الذكر، كما درستُها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

واضحة ومطمئنة ومتناسقة داخلياً بحيث يبدو «الواقع الاجتماعي» مستقراً ومتراصاً كتراص النص نفسه واستقراره أياً كان فهمنا لعلاقة النص بالواقع.

ويضطرب كل شيءٍ عند عبد الحميد كما سبق أن عرضنا. فليس هناك استقرار **لمفهوم الجماعة**. كما أنه لا استقرار للمفاهيم الأخرى كالسنة والبدعة والجهاد، ومنع الفتنة. بل إن تصور «خلافة الله» لا يُعْرَضُ بطريقةٍ مقنعة من الناحية الفنية. المستقر ظاهراً فقط مفهوما الطاعة والمعصية. لكنّ الطاعة ليست بديلاً مغرياً من الناحيتين الأيديولوجية والاجتماعية. لأنها مطلوبةٌ فقط من أجل «حقن الدماء» وليس من أجل أي شيء آخر. وبخاصة أن نصوصاً أخرى أطلّت برأسها ترضي تطلعاتٍ اجتماعية ودينية تبدو أكثر إغراءً ووعوداً.

* * *

لكن أين هو عبد الحميد، وأين هو سالم؟ بل وأين هو ابن المقفع في هذا كله؟ وبعبارة أخرى: لماذا كان **النثر** الذي سميناه **فنياً** ضرورياً؟

يقول عبد الحميد في رسالته إلى الكُتّاب إنه بهم «**ينتظم الملك**، وتستقيم للملوك أمورهم، وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجتمع فَيْئُهم، وتعمر بلادهم... فموقعكم منهم **موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون**، وأيديهم التي بها يبطشون...»[1]. إن المهم في نص عبد الحميد هذا ليس السمع والبصر واليد الباطشة، فتلك نتائج، إنما المهم هو «انتظام المُلْك» إذ هو وظيفتهم الأولى. لقد كانت السلطة الإسلامية تتحول إلى مؤسسة وسط علاقات القوة السائدة. وما كان «الديوان» وموظفوه التقنيون بكافين لاكتمال المؤسسة، وتبلور مشروعيتها في عالم كالعالم الأيديولوجي الإسلامي الناشىء. أما الشاعر والخطيب فهما لسانا القبيلة المتحولة إلى سلطة. وأما موظف ديوان

---

(1) عبد الحميد، ص 281.

القبيلة فهو جامع فيئها. لكنّ **عالم الأمصار** الناشئة والمزدهرة الذي اقتضى تحول السلطة إلى دولة ومؤسسة، يتطلب أناساً يحملون «صورة الدولة» ويؤسسون لها أمام السلطة نفسها، وأمام مجتمعها. وإذا كانت القبيلة خطيباً وشاعراً، فإن جماعات الأمصار المنتظمة في تنظيمات عديدة غير قبلية أو تقليدية، تحتاج إلى نصٍ آخر يبلور انتظامها أو يستوعبها فترى نفسها فيه. لذا فإن السلطة سارعت لتدوين نصها لمساوقة الحركية الجديدة، كما سارعت قوى اجتماعية أخرى لتدوين نصوصها. وعلينا أن لا نفهم التدوين هنا بمعناه اللغوي البحت. فالمدوّنُ كاتباً كان أو فقيهاً أو محدِّثاً ليس مجرد مسجل. إنه صانع أو مشارك في صناعة ما يسجل. لذا فإن عبد الحميد كان دقيقاً عندما اعتبر الكتّاب عيوناً وألسنةً ويداً حتى لو فهمنا هذا التصوير لوظيفة الكاتب بطريقة أداتية. إن شخصية سالم وعبد الحميد بل وابن المقفع البادية في نصوصهم بأجلى وضوح (رغم صدورها فيما يُدّعى عن سواهم) تعني أنهم كانوا شركاء في المشروع السلطوي المتحول إلى مؤسسة أو أنهم كانوا جزءاً مهماً فيه ومنه. ولأنّ الأمر كذلك، فإن مشاكل الكتاب سرعان ما برزت نتيجة تطورات علائقهم داخل مؤسسة السلطة. فمع ابن المقفع (-139 أو 142 هـ) نلحظ اضطراب الكتّاب والسلطان معاً في تحديد **مكانة** الكاتب أو نصيبه في المشروع. وقد ظلت المسألة مطروحةً بحدّةٍ عبر العصور الإسلامية كلها لا لأن الكاتب كان يريد أن يصبح سلطاناً، بل لأن **السلطان** ظلّ يحاول أن يكون **كاتباً** كما كان هو الخطيب والشاعر في مرحلة القبيلة/ الدولة. وقد حلّ السلاجقة الإشكال نهائياً بتقسيم إدارة السلطة وليس **السلطان** بين أرباب السيوف، وأرباب الأقلام.

بدأ عالم السلطة في الإسلام شعرياً وخطابياً. وفي الخطابة والشعر لا مكان إلا لواحد. وتساوق ظهور السلطة/ المؤسسة مع ظهور النثر الديواني بحسبان أنّ النثر فيه مكان للكثرة. ذلك أنّ اتساع المكان وسواسية المتمكنين تغريان بالاستيلاء.

V

مثّلت ظاهرة سالم وعبد الحميد مرحلةً «تكوينيةً» في مجال نشأة كاتب الديوان في الدولة الإسلامية. لكنها ظاهرةٌ ذات وجهٍ واحدٍ، إذ لم تُتح ظروف الدولة الأموية لتلك الظاهرة أن تأخذ مداها، فتظهر كلّ إمكانياتها. فقد سقطت الدولة في موقعة الزاب عام 132 هـ، وقامت دولةٌ جديدةٌ لم تكن تملك جهازاً إدارياً جاهزاً فاضطرت للاستعانة بكتّاب الإدارة الأموية السابقة. ودار صراعٌ عنيفٌ حول هوية الكاتب ودوره خلال القرن الأول من تاريخ الدولة الجديدة. فقد حركت الدعوة العباسية مشاعر عميقةً لدى فئات المجتمع الإسلامي كافّة؛ فأحسّ الجميع بالقدرة على المشاركة والفعالية وزيادة الدور والموقع أو تدعيمه. وكان الكُتّاب الإداريون من أنشط النُخب في الحركة والفعالية طوال القرن الأول للدولة العباسية. وخلال هذه الفترة تفتحت إمكانياتٌ أخرى لظاهرة «كاتب الديوان» غير «التفنُّن» في تحسين صورة السلطة والسلطان لدى العامة والجمهور. لذا فقد آثرت هنا اتباع نهجٍ آخر في قراءة ماهية الكاتب ودوره؛ بأن أترك له المجال ليتحدث بنفسه عن نفسه؛ وذلك من خلال نماذج ثلاثة توضح رؤية رجالات ذلك النمط لأنفسهم ودورهم في الدولة، ومع السلطان. والنماذج التي أعنيها تدخل في الجنس الأدبي المعروف بـ «مرايا الأمراء»[1] «Fürstenspiegel» وهي **كليلة ودمنة** لابن المقفع المقتول عام 139 هـ/ 756 م[2]، **والنمر والثعلب** لسهل بن هارون

---

(1) انظر عن هذا النوع الأدبي: A.K.S. Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in Theory and Practice in Medieval Persian Government (London 1980) pp. 419-442

(2) تكاد الدراسات الحديثة عن ابن المقفع تستعصي على الحصر، فضلاً عن الروايات والمسرحيات. وأوسع الدراسات عنه بالعربية ترجمة عبد اللطيف حمزة: ابن المقفع (دار الفكر، بدون تاريخ)، ومحمد غفراني خراساني: عبد الله بن المقفع (مصر، الدار القومية 1963)، وليلى سعد الدين: كليلة ودمنة في الأدب العربي (دمشق، 1977)، وأطروحة غير منشورة لحسن شرف عن فكر ابن المقفع السياسي (بيروت، 1986).

المتوفَّى عام 215 هـ/ 830 م[1]، **والأسد والغوّاص** لكاتبٍ مجهولٍ استظهرتُ أنه عاش في القرن الخامس الهجري[2]. هذه الحكايات الرمزية هي من باب «قصص الحيوان» المعروف في الأدب العربي القديم[3]. والحكايتان الأخيرتان تدينان **ببنيتهما** الأساسية ـ شأنهما في ذلك شأن سائر قصص الحيوان العربي **لكليلة ودمنة**، لكن الإشكاليات التي تعرضان لها تتنوع وتختلف، ولا تتكرر القضايا بشكلٍ ميكانيكي رغم الاحتفاظ بالهيكلية المستمدة من كليلة ودمنة. وقد اخترت هذه الحكايات لعرض رؤية أصحابها لأنفسهم وثقافتهم، ومواقع تلك الثقافات من السلطة والسلطان لأننا نفتقر في الثقافة العربية المبكرة إلى حدٍّ بعيد لأدب السير الشخصية التي تصور وتسوّغ. ففيما عدا الحارث بن أسد المحاسبي المتوفّى عام 243 هـ/ 857 م، والذي كتب لحياته النفسية والعلمية سيرةً وجيزة[4] ليس هناك ما يمكن اعتباره والرجوع إليه في هذا المجال في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وليس بوسعنا الاعتماد على كتب التراجم العربية التي نشأت أواخر القرن الثاني الهجري، لأنها تعرض صوراً شديدة السلبية لابن المقفع وسهل بن هارون بالذات. فابن المقفع في نظر كتّاب التراجم زنديق مانوي، وسهل بن هارون كارهٌ للعرب والإسلام[5]. وقد يكون هذا صحيحاً. لكنّ الآثار التي وصلتنا للرجلين لا تدل على شيءٍ من ذلك. لهذا فإن التراجم الكثيرة لرجالات مثل ابن المقفع

(1) قارن عنه الترجمتين القصيرتين في الفهرست لابن النديم ص 120، ومعجم الأدباء لياقوت 259-258/4. ونُشرت الحكاية بتونس مرتين (1980,1973) وأعتمد هنا الطبعة الثانية.

(2) نشرتُ النص عام 1979.

(3) قارن عن ذلك بعبد الرزاق حميده: قصص الحيوان في الأدب العربي (القاهرة، 1951).

(4) نُشرت باسم الوصايا أو النصائح الدينية (تحقيق عبد القادر عطا، القاهرة 1959). ونبّهتني Dorothea Krawulsky إلى سيرة شخصية مروية عن الزهري (-124 هـ) بقيت بعض معالمها في طبقات ابن سعد، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر.

(5) قارن عن ذلك: P.Kraus: Zu Ibn al-Mukaffa^c , in: RSO XIV (1934); Sourdel: La biographie d'Ibn al-Muqaffa^c ; in: Arabica XII (1965).

وأبي عبيدة معمر بن المثنى (-209 هـ/ 824 م)[1] تصلُحُ للاستئناس، والوضع في سياق العصر، وليس أكثر.

بيد أن اعتماد هذا الجنس الأدبي مرجعاً لآراء وتوجهات أفراد معينين له مخاطره أيضاً. فالجنس المعروف بمرايا الأمراء، والذي تشكل قصص الحيوان أو القصص على ألسنة الحيوانات جزءًا منه قديمٌ عرفه الإغريق والفرس والبيزنطيون[2]، واستمدته الثقافة العربية منهم في القرن الثامن الميلادي، أي في حقبةٍ كانت فيها بنيته قد ثبتت، كما أن معالمه الفكرية الكبرى كانت قد صارت جزءًا أساسياً من بنيته بحيث لا يمكن التمييز في كثير من الأحيان بين ما هو نمطي (أو كليشيه)، وبين ما هو رأي الكاتب أو الجامع أو المصنف نفسه[3]. وهناك ما يدل على أن «الضرورات الفنية» لهذا الجنس الأدبي كان لها تأثيرٌ كبير على المؤلفين في نطاقه بشكلٍ يتجاوز قدرات هؤلاء المبدعين أحياناً على التخطي والتجاوز والتجديد. كل ذلك ينبغي أخذه بالاعتبار أثناء المعالجة التحليلية/ التركيبية لكي لا نقع متسرعين في تنميط غير مسوَّغ أو ادعاء تجديد يفتقر إلى الدليل. ومن المعروف أن أقصوصة «كليلة ودمنة» مترجمة في الأساس عن الفهلوية، وذلك الأصل بدوره مأخوذ من المجال الثقافي الهندي. وهذا بدوره مهم ينبغي أخذه بالاعتبار لكي لا نعالج هذه الحكاية الرمزية القديمة المشهورة باعتبارها سيرةً فكريةً شخصيةً لابن المقفع كما فعل بعض الباحثين المُحْدَثين.

و«كليلة ودمنة» في الحكاية الرمزية المعروفة هما ابنا آوى، كانا يعيشان

(1) انظر عنه كتاب نهاد الموسى: أبو عبيدة معمر بن المثنّى. عمّان 1984.

(2) قارن عن ذلك عند الشعوب الأخرى؛ وفي الإسلام: W.Knauth:Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi (Wiesbaden 1975); W.Blum: Bysantinische Fürstenspiegel (Stuttgart 1981); G. Richter: Studien zur Geschichte des älteren arabischen Fürstenspiegel (1932).

(3) انظر عبد الفتاح كليطو: الكتابة والتناسخ ـ مفهوم المؤلف في الثقافة العربية (دار التنوير، 1985).

في ظل سلطان الملك الأسد لكنهما من أغفال الرعية، وليس لهما اعتبار اجتماعي أو سياسي رغم علمهما وحكمتهما وطموحهما للعمل العام. وأتيحت لدمنة الفرصة وهو «أشرههما نفساً، وأبعدهما همة، وأقلهما رضىً بحاله»[1] للاقتراب من الأسد، والعمل ضمن مستشاريه عندما ظهر للملك ما ظنه عدواً له تمثل في ثورٍ ألقته الظروف في بقعة مجاورةٍ من بقاع الغابة المترامية الأطراف. وكان إنجاز دمنة الرئيس الذي ثبّت مركزه في حاشية الأسد إقناعه للثور بالتخلّي عن نفوره، والانضمام للحاشية الملكية. لكنّ النزاع ما لبث أن استشرى بين دمنة والثور الذي تسميه الحكاية شنزبة ـ من جانب دمنة على الأقل ـ لتقديم الأسد شنزبة على سائر مستشاريه. واستطاع دمنة أن يدبر لشنزبة مكيدةً قتله الملك بنتيجتها بعد عراكٍ دامٍ بينهما ثم طرأت شكوكٌ لدى أمِّ الملك، والنمر أحد مستشاريه أدّت إلى اتهام دمنة، والتحقيق معه، ثم قتله[2].

أمّا النمر والثعلب لسهل بن هارون[3] فالملك فيها هو النمر، ووزراؤه من النمور أيضاً. وهناك مراتبيةٌ تجعل الذئاب يأتون بعد النمور، وهم الذين كان يقع عليهم الاضطهاد. ومسرح الحكاية جزيرةٌ يصل إليها ثعلبٌ هارباً من غابةٍ على الساحل شتّتَ سكانها سيلٌ جارفٌ نجا منه الثعلب بجُريعة الذَّقَن على أعواد، وقابل فور وصوله ذئباً مهزولاً شكا إليه اضطهاد النمر للذئاب والثعالب، وسائر الحيوانات غير النمور. وهنا نصحه الثعلب أن يلتمس من الملك ولايةً صغيرةً في ناحيةٍ قصيةٍ من نواحي الجزيرة على أن يكون للنمر من كل ما يغنمه الذئبُ النصف. ورضي النمر!

لكنّ الذئب ووزيره الثعلب لم ينفذا تعهدهما بعد أن ربت لحومهما، وانعقدت شحومهما. مع ذلك نصح الثعلب للذئب بالعودة للطاعة بمجرد

(1) كليلة ودمنة (نشرة عبد الوهاب عزام) (دار المعارف) ص 46.
(2) كليلة ودمنة ص 99 وما بعدها.
(3) نشر منجي الكعبي، تونس 1980.

تهديد الملك إذ لا أمل في نجاح تمردٍ أو عصيانٍ على الملك الأعظم. وأبى الذئب ذلك، وحقّق بعض الانتصارات في البداية حتى إذا خرج إليه النمر بنفسه وقاتله جُرح وهُزم وقُتل، وانفضّت جموعه فأُبيدت. أمّا الثعلب فوقع أسيراً، واستطاع أن يبرِّىء نفسه من العصيان، وأن يُقبل في بطانة الملك إلى أن مات.

وحكايةُ الأسد والغوّاص التي تعود للقرن الخامس الهجري أكثر تعقيداً فيما يتصل بعلاقة المثقف بالسلطان من الحكايتين السالفتي الذكر[1]. ففي حين تحاول الحكايتان الأوليان أن تبرزا أهمية المثقف للملك من خلال إسهامه في الحفاظ على وحدة الدولة عن طريق الكيد للثوار المعارضين، فإنّ الغوّاص في حكايتنا هذه همُّهُ إقامةُ علاقةٍ مع السلطان باسم الشريعة؛ أي باعتباره ممثلها، تكون لصالح الكل أو المجموع كما يقول[2]. صحيحٌ أنه أفاد السلطان في إخماد تمردين اثنين، لكنّ حكاية إخماد التمردين لا تحتلُّ أكثر من عشر صفحات من مجمل القصة كلها، بينما ينصبّ الباقي على تحديد الإشكاليات في العلاقة طبيعةً وممارسةً بين الطرفين، وطرائق الوصول إلى حلّ وسط يبقي المثقف متعاوناً، والسلطان سلطاناً شرعياً. وتنتهي القصة بخيبة أملٍ للطرفين. فالغوّاص يقرّر الاعتزال دون العداء. والسلطان الذي لا تقنعه أسباب عزلة الغواص يضرب عنها صفحاً كأنما هو يسلّم بعدم ضرورة هذا النمط من المثقفين لاستمرار سلطانه وإن كان الأفضل بقاءَه مستشاراً له (تحت نظره) دفعاً لشرّه على الأقلّ.

يسلّم أصحاب الحكايات الثلاث للسلطة القائمة بحق القهر، وحق الاستمرار أي بالشرعية. ويوضح صاحب الحكاية الثالثة رؤية كتب «مرايا الأمراء» للسلطة قائلاً على لسان الغواص[3]: «إن الملك يحتاج إلى أشياء

(1) نشرتُها بدار الطليعة ببيروت، 1979، 1993.
(2) الأسد والغوّاص، ص 33.
(3) الأسد والغوّاص، ص 65.

أولها جبلّة[1] وسعادة ـ وهذه خارجةٌ عن استطاعة البشر». ثم يفسِّر الجبلّة بأنها «الانطباع في الشيء، واتفاق الشمائل فيه. وقد قال بعض الحكماء: المطبوع في الشيء هو الذي دليل ذلك الشيء قويٌّ في أصل مولده». فالسلطة فطرية أو جبلّيةٌ في فئة من الناس، والذي يقدِّم هذا الفرد أو ذاك من السُدَة السلطوية هو السعادة أو الجد أو الحظ. ولا يصرّح صاحب «كليلة ودمنة» بمثل هذه الرؤية في أصل الملك، لكنّ العالمين الآريين الهندي والإيراني كانا مجتمعين طبقيين يقف فيهما الملك على رأس الطبقات باعتباره من سلالةٍ إلهية، والكاهن الأكبر للديانات الموجودة في المجتمع. فمما له دلالته أن يكون هناك أسد واحد في حكاية الأسد والثور، للإشارة إلى أنه نسيج وحده. وعندما جعل سهل بن هارون في حكايته النمر ملكاً على الجزيرة، جعل الآخرين البارزين ذئاباً وثعالب إشارةً إلى اختلاف الطبيعة. لا علاقة إذن بين الملك والمجتمع من حيث الطبيعة[2]. ولهذا يكون من واجب المجتمع أن يخضع للسلطة المختلفة عنه طبيعةً لأنّ هذه هي طبيعة الأشياء. بل إنّ قدر الملك نفسه أن يحكم وليس من حقه أن يتجاهل ما كمن في جبلّته، وما أعانه على إبرازه من الكمون سعادته.

واستناداً إلى هذه الفلسفة لطبيعة السلطة والسلطان تسلّم «مرايا الأمراء» بالسلطة القائمة ولا تدّعي لنفسها حق البحث في أصل السلطة وطريقة وصول المتسلط إلى كرسيها. بل تقدم نفسها باعتبارها أدب نصائح، هدفُهُ مساعدةُ السلطان على التصرف بطريقةٍ تُعينهُ على الازدهار والاستمرار. ولكي لا يخشى السلطان على سلطته فإنّ ابن المقفع وسهل بن هارون وكاتب الأسد والغواص؛ هؤلاء جميعاً؛ يقولون له إنهم لا يمكن أن يطمحوا إلى المركز الأول، لأنّ ذلك يحتاج لجبلّةٍ وسعادة وهم لا يملكونهما. إنهم يكونون محظوظين إن رضي الملك أن يضعهم في المركز الثاني، أي مركز المستشار

(1) قرأتُها في نشرتي: حيلة!

(2) قارن بمقدمتي على الأسد والغوّاص ص 31 وما بعدها، Christensen, Iran sous les Sassanides PP.28-76.

أو الوزير[1]. فالصراع في مرايا الأمراء، وقصص الحيوان هو صراعٌ على أُذُن المتسلط إذا صحَّ التعبير، صراعٌ على المركز الثاني، يستند إلى تسليم باستحالة الوصول إلى المركز الأول لاختلاف الطبيعة وغياب الجد والسعادة[2]: «أيها الملك! إني لما أنا عليه من المناصحة والموالاة، تأملت باب الملك فوجدته خالياً من صالح الأعوان وثقات الخدم... فندبتُ نفسي للذي رأيتُني أقوى عليه من حسن السياسة، وضبط الناحية التي أتولاّها، وردّ المنفعة على الملك منها...». وهو عندما تشاجر مع النمر لم يتشاجر معه على المُلْك، بل على الناحية التي ولاّه إيّاها، والتي أراد هو أن يستقلّ بها ويبقى في ظل النمر من الناحية الشكلية وحسب.

هناك أمران إذن يختلف فيهما كاتب الديوان المتكون في القرن الثاني الهجري عن الفقيه الذي بدأ يتكون قبل ذلك بقليل. **الأمر الأول**: تسليم كاتب الديوان بطبيعة السلطة، وشرعيتها ما دامت قائمة. في حين كان الفقيه لا يسلّم بالسلطة لغير قريش تبعاً للنص النبوي، ثم إنه لم يكن يسلم بالشرعية إلاّ للقرشي الذي وصل للسلطة عن طريق الشورى، والعقد، والبيعة. ولأن الشورى الكاملة في صورة الفقيه عن التاريخ انتهت بمقتل الإمام علي بن أبي طالب، فإن الفقيه طَوَّر رؤيةً تفصِلُ الشرعية عن السلطة بقدر ما تبتعد تلك السلطة عن الشريعة. فالتسليم بالشرعية للسلطة هو أعلى الدرجات عند الفقيه يتلوه التسليم بالطاعة له لحفظ أهداف الأمة الكبرى[3]: وحدة الأرض، ووحدة الأمة، وجهاد العدو، وتقسيم الفيء. **والأمر الثاني**: إصرار الفقيه على إحداث تغيير في المركز الأول إذا اختلّت الأهداف الثلاثة الأولى. بينما لا يناقش كاتب «مرايا الأمراء» أصل السلطة، ولا كيفية سلوكها. بل يذهب إلى

(1) قارن بفرانسوا زبّال: تكوُّن الكتاب العربي (بيروت، 1976) ص 32-35.

(2) النمر والثعلب، ص 23-24.

(3) قارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص ص 91-123، 179-200.

أن السلطان يستمر ويثبت ملكه إذا منح لمثقف الديوان المركز الثاني الذي يستطيع من خلاله أن يعينه على إبقاء سلطانه لأنه يكون الواسطة بينه وبين الناس. وتنسب كتب «نصائح الملوك» العربية، إلى سابور بن أردشير في وصيته لابنه قوله[1]: «ليكن وزيرك مقبول القول عندك، رفيع المنزلة لديك... لتبعثه الثقة بك على محض النصيحة لك...». ولا يمكن تعليل قوة موقف الفقيه، وتضعضع موقع الكاتب الديواني بالجنس الأدبي، وضروراته الفنية، بل إنّ ذلك يعود على الأرجح إلى مستند الفقيه الحاضر وهو الشريعة والدين الذي استطاع أن يشارك السلطان فيه ثم أن يستأثر به[2]؛ في حين كان الكاتب الديواني لا يزال يبحث عن مستند فلا يجده في غير كفايته الشخصية، وحاجة إدارة الدولة والسلطان بالذات إلى الرأي والاستشارة فيما يطرأُ من أمور.

وهنا تأتي **المسألة** التي تبرز فيها ضرورة الوزير أو الكاتب للسلطان: إنها الرأي والمشورة. يقول دمنة[3]: «إن السلطان لا يقرِّبُ الرجال لقرب آبائهم، ولا يباعدهم لبعدهم، ولكنه ينظر إلى ما عندهم وما يحتاج فيه إليهم». وما يحتاجه هو الرأي والمشورة من ذوي الرأي والحنكة. يقول الغواص[4]: «قد قالت الحكماء: شيئان لا يصلح أحدهما إلاّ بالانفراد، والآخر لا يصلح إلاّ بالاشتراك: المُلْكُ والرأي. فكما أن الملك لا يصلحُ إلاّ بالانفراد كذلك الرأي لا يصلُح إلاّ بالاشتراك...».

ولكي لا يتطرق إلى ذهن الملك أنّ الكتّاب يتهمونه بعدم المعرفة لذلك احتاج إلى مشورتهم؛ يحاولون إيضاح الأمر له[5]: «فما كلُّ من عرف

(1) الآبي: نثر الدر (تحقيق منير المدني، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)،ج 7، ص 80.
(2) قارن بالإعلام بمناقب الإسلام للعامري (نشرة عبد الحميد غراب) ص 151.
(3) كليلة ودمنة، ص 53.
(4) الأسد والغواص ص 64. وقارن بكليلة ودمنة ص 54.
(5) المرادي: الإشارة، ص 65.

الصواب عمل به! ألا ترى أن العليل ربما عرف دواءً فاستبشعه ولم يستعمله فلا تغنيه معرفته به في شفاء علته...». وهكذا تكون مهمة المستشار مزدوجة: إيضاح الصواب عند المشاورة، وإيضاح ضرورة اتباع الصواب ـ وهل السياسة إلاّ إدراك الضرورة؟! ثم إنه إنْ كان الاستبداد بالسلطة أي التفرد بها محموداً، فإنّ الاستبداد بالرأي غير محمود[1]: «فيا أيها المستحيي من المشورة! إنّ الرأي لم ترده للافتخار به وإنما أردتَه لإدراك الصواب، ولو أنك للفخر أردته لكان فخرك بالاستشارة أمدح من افتخارك بترك النصيحة فإنّ الحكماء قد قالوا: الجاهل لا يقبل من نُصحائه، والناقص لا يشعر بنقصه»، و«الملك الحازم يزداد بالمؤامرة والمشاورة ورأي الوزراء الحزمة كما يزداد البحر بموادّه من الأنهار»[2].

إن الملاحظ هنا أن ابن المقفع وصاحب الأسد والغوّاص يريدان تحويل الرأي أو المشورة إلى مؤسسة يقولان إنها لا تطمح للمشاركة في السلطة حتى لا تنافس السلطان، بل تود المشاركة في إدارة الدولة؛ إنها مؤسسة الوزارة[3]. أما سهل بن هارون فيصل المثقف الديواني ليس بالسلطان مباشرة بل بأحد صغار الولاة، ثم يوضح أن مشورته لذاك الوالي لم تفد في شيء إذ هلك الوالي مقتولاً، ونجا مستشاره وما كاد. لكنّ الخيبة نالت المثقفين الثلاثة في الحكايات الرمزية. فدمنة قُتل بيد السلطان، ومرزوق ثعلب سهل بن هارون نجا بعد أن أثبت أنه لم يكن له تأثير على الذئب الذي عمل مستشاراً له. والغواص عاد إلى عزلته قانعاً بأن يبقى على قيد الحياة، وأن يموت بعد ذلك ميتةً طبيعية. إن المؤسسة الحكيمة العاقلة المتعقلة، مؤسسة الرأي والمشورة والمؤازرة لم تقم إذن آنذاك. فهل كانت العلاقة مستحيلةً بين المثقف والسلطان رغم أنه مثقَّف مدجَّن أو أن المثقف كان يُظهر غير ما

(1) المرادي: الإشارة، ص 65 (وقارن بمصادر العبارة هناك).
(2) كليلة ودمنة، ص 150.
(3) انظر عن مؤسسة الوزارة في العصر العباسي الأول: D. Sourdel, Le Vizirat Abbasside, 1-2 (Damas, 1960).

يُبطن؟ إن السلطان واضح القسمات، محدد الصفات في الحكايات الثلاث، أما المثقف فإنه يعرض نفسه علينا وعلى السلطان بخطابين أحدهما معلن والآخر مستتر. وهو يريد من السلطان أن يقنع بالخطاب المعلن، ويريد منا نحن قراءه أن نفهم الخطاب المستتر ـ فهل هنا يكمن الخلل؟!

يصف صاحب «كليلة ودمنة» الملك الذي يريد التقرّب إليه ليصبح مستشاره أو وزيره بأنه «كان مزهوّاً متكبراً منفرداً مكتفياً برأيه»[1]. ويصف الذئب النمر ملك الجزيرة بأنه شرس وبخيل وضيّق الخلق كما هي صفات النمور[2]. أما الغواص فيصف الأسد في حكايته بأنه «كان حسن الطريقة في مملكته، محموداً في رعيته، قد ساسهم بأمرين جُمع الحزم فيهما، شدة في غير عنف، ولين من غير ضعف»[3]. وينتهي إلى القول في وصف موقف رعيته منه[4]: «فكانوا يستريحون بتعبه، وينامون في سهره، ويتفرّغون لأشغالهم لشدّة اشتغاله بمصالحهم، فجمع بذلك من رعيته الهيبة الشديدة إلى المحبة الأكيدة...».

وتبعاً لاختلاف الموقف من الملك لا من المُلْك بين الثلاثة، تختلف مواقفهم منه. فدمنة كان أشره ابني آوى نفساً، وأبعدهما همةً، وأقلّهما رضىً بحاله[5]. وقد اعتقد أن كفايته تستحق اهتماماً أكبر من الملك، لا لأنه يريد مطعماً وملبساً أفضل، بل التمس بالقرب من السلطان «أن يسرّ الصديق ويسوء العدوّ...»؛ ذلك أن «أهل المروءة والفضل» «لا يغنيهم القليل، ولا يفرحون به دون أن يسموا إلى ما هم له أهل، كالأسد الذي يفترس الأرنب فإذا رأى العَير تركها وأخذه...»[6]. والثعلب عند سهل بن هارون يقع بين نمرٍ مستبدٍ، وذئب خائفٍ، فيحاول استغلال شره النمر، وخوف الذئب، للحصول

---

(1) كليلة ودمنة، ص 46.
(2) سهل بن هارون: النمر والثعلب، ص 19.
(3) الأسد والغوّاص، ص 41.
(4) الأسد والغوّاص، ص 43.
(5) كليلة ودمنة، ص 46.
(6) كليلة ودمنة، ص 47.

على فرصةٍ تحقق طموحه في إيجاد قوت يومه، والحصول على نفوذ سياسي. لكنه بخلاف دمنة لا يدّعي لنفسه مهمةً ساميةً ظاهراً مع تبييت انتهاز الفرصة باطناً. فطموحه محدود. وذلك آتٍ لا من تواضع أو محدودية قدراته فقط، بل من محدودية دور الذئب أيضاً الذي لا يستطيع أن ينيل مستشاره أكثر من ذاك القدر القليل. أما الغوّاص فنلمح لدى صديقه الثعلب الذي يحبّب إليه «اعتزال السلطان» رغم فضيلته وحزمه، وحب الرعية له، موقف الفقهاء القديم من السلطان في القرن الثاني الهجري[1]. لكنّ الغوّاص يريد أن يتقرب من الملك لأنه «يجب على الرعية أن يجهدوا أنفسهم في صلاح الملك ومعونته.. فإن في صلاح الملك صلاح مملكته ورعيته، وفي صلاح مملكته صلاح الجملة التي الناصحُ جزءٌ منها... فمن غشّ الولاة من الرعية فنفسه غشّ، ومن نصحهم فنفسه نصح...»[2].

حددت صفات الملك إذن دوافع المثقفين الثلاثة، للتقرّب منه. لكن هذه الصفات لا تنفرد بتحديد موقف الذي يريد أن يعمل في إدارة الدولة من السلطة والسلطان. فهناك رؤيةٌ عربيةٌ قديمة للسلطة الملكية المتفردة حاول العرب في الإسلام تجنبها بتسمية سلطتهم **خلافة**، وتحديد الشورى طريقاً لها، ومنع التوريث[3]. وهناك موقف ضمني **لمرايا الأمراء** من السلطة والسلطان، هو الذي يُسوِّغ لدى مثقفي هذا اللون من الكتابة القرب من السلطان. ذكر ابن قتيبة من أقوال العرب المأثورة: «السلطان ذو عَدَوان، وذو بَدَوان، وذو تُدْرَأ...»[4].

---

(1) يقول المحاسبي (-243 هـ) عن مواقف فقهاء وزهاد القرن الثاني من التعامل مع السلطان، في كتابه: المسائل في أعمال القلوب والجوارح، ص ص 220-222: «ثم اختلف الناس في جوائز السلطان فكرهت ذلك طائفة، ولم ترَ طائفةٌ بذلك بأساً. وفرقةٌ قالت: حلال. وفرقةٌ قالت: شبهة. وفرقةٌ قالت: حرام...».
(2) الأسد والغوّاص، ص 44-45.
(3) انظر دراستي: السلطة في الإسلام ـ دراسةٌ في نشوء الخلافة؛ في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن المعهد العالي للدراسات الإسلامية (بيروت، 1984) م 1/ ص ص 5-30.
(4) عيون الأخبار 25/1.

أما رأي كتّاب «مرايا الأمراء» في السلطان فتوضحه هذه المأثورات الواردة عندهم جميعاً:

أ ـ إنه كان يُقال في أمور ثلاثة لا يجترىء عليها إلاّ أهوج، ولا يسلم منها إلاّ قليل: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السمّ على التجربة[1].

ب ـ إن للسلطان سكرات فمنها: الرضا عن بعض من يستوجب السخط، والسخط عمّن يستوجب الرضا. ولذلك قيل: قد خاطر من لجّج في البحر، وأشدّ منه مخاطرةً مَنْ صاحب السلطان[2].

ج ـ قد قيل في أمور لا يستطيعها أحدٌ إلاّ بمعونةٍ من ارتفاع همةٍ وعظيم خطَر منها: عمل السلطان، وتجارة البحر، ومناجزة العدوّ[3].

د ـ قالوا: إحذر صحبة السلطان فإنّ إقباله تَعَبٌ، وإعراضه مذلّة[4].

إن هذه الرؤية للسلطان تجعل تصرّف العرب القدامى، وعدداً كبيراً من فقهاء القرن الثاني الهجري مفهوم. أما كتاب **مرايا الأمراء أو نصائح الملوك** من المقبلين على العمل في إدارة الدولة، فإنهم رغم رؤيتهم المخيفة للسلطان، أو بسببٍ من هذه الرؤية، يقبلون على العمل مع السلطان بحجة تخفيف الضرر عن الرعية، والإسهام في استقرار السلطة واستمرارها، إذ السلطة ضروريةٌ لبقاء الاجتماع البشري لكنها تغيّر من طبيعة وخلق الواصل إليها فيشتد عسفه وظلمه فتضطرب عليه الرعية، وتحدث فتنةٌ لتغييره. ولأن

(1) كليلة ودمنة، ص 5، والنمر والثعلب، ص 88.

(2) كليلة ودمنة، ص 77، والنمر والثعلب، ص 91.

(3) كليلة ودمنة، ص 50، والنمر والثعلب. ص 47.

(4) كليلة ودمنة، ص 55، والأسد والغوّاص، ص 47.

الجديد لن يكون أفضل من القديم في المآل على الأقل، فإن **أهل العلم وأهل الرأي وأهل الفضل والمروءة** ـ كما يسمّي كتّاب مرايا الأمراء أنفسهم ـ عليهم أن يقتربوا من السلطان فيخففوا من جموح السلطة، وجموح الطبيعة، ويقفوا وسيطاً بينه وبين الرعية، بحيث تستقر الأوضاع، وتسير بشكل عادي يؤدي إلى استقرار السلطة والسلطان، وانتظام أمور الرعية. لهذا فإن هؤلاء يقدمون أنفسهم باعتبارهم مفيدين للسلطان بالدرجة الأولى، إذ يكسبون له الرعية من جهة فلا تضطرب عليه، ويعينونه على البقاء على عرشه ـ وذلك كلّه مقابل رعايتهم شخصياً، والاستماع إليهم، وتمتيعهم بالاقتراب من السلطة والسلطان[1].

لكنْ هنا يبدأ الخطاب الضمني أو المضمر الذي قد يعلّل جانباً مما أصاب مثقفي الديوان الأوائل من مصائب ونكسات. إنّ السلطان عندهم ـ بل السلطة ـ أداة قهر، وقهر فقط. ولذلك كان رمزها الأسد والنمر والذئب، لما يتميَّزون به من قدرة على البطش، والإقدام غير المتردّد. وهذه الطبيعة الباطشة للسلطة عندهم نتيجة ضرورية لرؤيتهم السلبية للطبيعة البشرية. فالبشر رجالاً ونساءً وأطفالاً دأبهم الشره، والتعدّي، والطموح غير المحدود، والخيانة، والتلوّن، وتنازع الأنفس والأموال والأعراض. ومن هنا كانت ضرورة السلطة، والسلطة الباطشة القاهرة بالتحديد. فالسلطان اللين ليس بسلطان لأنه لا يقهر ولا يبطش فينفلت المجتمع. لكنّ السلطة السلطة الباطشة لأنها قوةٌ وقهرٌ بحت؛ فإنها تميل للمبالغة والتجاوز في ذلك بحيث تُهلك الحرث والنسل، وهنا يأتي دور ابن المقفع وسهل بن هارون والفارابي وابن سينا لحفظ المجتمع، وحفظ السلطة في الوقت نفسه[2]. إنهم في الواقع

(1) في كليلة ودمنة، ص 46، والنمر والثعلب، ص 88: «لا يواظبُ أحدٌ على باب السلطان، ويطرح الأنفة، ويحمل الأذى، ويُظهر البشر، ويكظم الغيظ، ويرفق في أمره إلاّ خلص إلى حاجته».

(2) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ص 179-200.

يجعلون السلطان آلةً باطشة دون عقل أو رأي، ويجعلون أنفسهم عقله ورأيه. إنهم يضعون السلطان في موضع اليد الباطشة، ويضعون أنفسهم في موضع الرأس الضابط. ومن هنا كان انزعاج أبي جعفر المنصور (136-158 هـ) من رسالة ابن المقفع في **الصحابة**، التي يضع له فيها خطةً لإدارة الدولة قوامها «توحيد» الإدارة، وعقلنتها بحيث لا تسير على الهوى ونوازع الأفراد بل كما تقتضيه المصلحة، وعلى يد ابن المقفع وأمثاله[1]. ومن هنا كان انزعاج الملك العادل في أقصوصة «الأسد والغوّاص»؛ من الغواص الذي أخذ على عاتقه مشروعاً أكبر من مشروع ابن المقفع هدفه إعادة الاعتراف المتبادل بين الشريعة والدولة أو بين الفقهاء والسلطان. وقد نجا سهل بن هارون كما نجا الثعلب بطل قصته بجلديهما لصغر مشروعيهما، وضآلة طموحهما. فسهل فيما بقي من شذرات كتابه عن البرامكة في **الإمامة والسياسة**، **والعقد الفريد** يرى أن سبب نكبة البرامكة ضخامة مشروعهم، واستخفافهم بقدرة السلطة على البطش، ومحاولتهم المشاركة في القرار. فهو يروي على لسان هارون الرشيد شعراً تمثّل به لعمر بن أبي ربيعة هو:

ليت هنداً أنجزتنا ما تَعِدْ وشفت أكبادنا مما نجد

واستبدّت مرةً واحدةً إنما العاجزُ مَنْ لا يستبدّ

فالسلطة الإسلامية لم تكن تقبل بالمشاركة في القرار، ولم تكن تقبل أن توضع موضع اليد الباطشة فقط، ولم تكن ترضى أن يضع لها فقيهٌ أو كاتبٌ خططاً لإدارة الدولة أو تحديد أيديولوجيتها وسياستها العامة.

(1) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ص 110-103 S.D. Goitein, A Turning Point; in IC XXIII 38-82.

VI

قال رجل من حاشية عمرو بن مسعدة[1] (-217 هـ/ 832 م) **كاتب الرشيد والمأمون أن الكتابة** خمسة أصناف[2]: «**كاتب رسائل** يحتاج أن يعرف الفصل من الوصل، والصدور، ورقيق الكلام، والتهاني، والتعازي، والترهيب، والترغيب، والمقصور والممدود، وجملاً من العربية. **وكاتب جند** يحتاج إلى أن يعرف حساب التقدير، وشيات الدواب، وحلى الناس ونعوتهم. **وكاتب قاضٍ** يحتاج أن يكون عالماً بالشروط والأحكام، عارفاً بالناسخ والمنسوخ من القرآن، والحلال من الحرام، والفروع والمواريث. **وكاتب شرطة** يحتاج أن يكون عالماً بالجروح والقصاص والديات، فقيهاً في أحكام الدماء، عارفاً بدعاوى التعدّي. **وكاتب خراج** يحتاج أن يعرف الزرع، والمساحة، وضروب الحساب. . .».

كان سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة وأشباههما أوائل كتّاب الديوان في الحقيقة. إذ كانت ثقافتهم وتطلّعاتهم مما لا يُغضب السلطة، ولا يُسيء إليها. فالذي كانت تحتاجه السلطة ليس **الرأي والعقل** كما زعم ابن المقفع، وليس الشريعة كما زعم الغواص. ما احتاجته السلطة وتحتاجه تلك المعرفة التقنية الدقيقة في تفاصيل الإدارة والديوان. ونصّ تابع عمرو بن مسعدة السالف الذكر نموذجيٌّ في هذا المجال. لقد كانت السلطة العباسية في القرنين الثاني والثالث تقترح على الفقهاء والعلماء والشعراء كتباً ورسائل وأشعاراً، وكان بعض ما يخرج من هذه الاقتراحات مهماً وكبيراً مثل الخراج لأبي يوسف، والسِيَر لمحمد بن الحسن الشيباني. لكنها كانت تأخذ من هذا المقترح ما تراه مفيداً، وتدع ما لا ترى أنها في حاجة إليه. وقد ندر تكليف صاحب مشروع ما بإنفاذ المشروع بنفسه. لقد كان المطلوب من المثقف الذي يريد العمل في ديوان السلطان أو في حاشيته أن لا يقترح بل أن يكون موظفاً

(1) قارن عنه: Sourdel; op. cit. I. 234-238

(2) كتاب الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة، ص 157-176.

عارفاً بكيفية إدارة التفاصيل. فلم يكن يكفي أن يكون المرء عالماً كبيراً، مؤمناً بضرورة السلطة والسلطان قائلاً بالطاعة له، ليصبح وزيراً أو حاجباً، أو موظفاً كبيراً في الديوان. حاول ذلك عبد الحميد أيام بني أمية فظل كاتباً فقط. وحاوله ابن المقفع وأبو سلمة الخلاّل وأبو عبيد الله ابن يسار، والبرامكة وآل سهل أيام العباسيين فقتلوا. وتعلّم سهل بن هارون، وعمرو بن مسعدة، والفضل بن الربيع من تجارب هؤلاء فاستمروا. لكنهم استمروا كتّاباً جيدين، ولم يصبحوا وزراء مشاركين في القرار.

وقد عرف التاريخ الإسلامي وزراء كباراً مثل علي بن عيسى، وآل الفرات، والمهلّبي وبعض وزراء الفاطميين، ونظام الملك. لكن هؤلاء - فيما عدا حالة نظام الملك - نقلوا السلطة إليهم تقريباً، أي أنهم قاموا بانقلاب سياسي وإداري، محدود الأهداف. لذلك لا يمكن اعتبارهم نموذجاً صالحاً لإمكان التعامل الإيجابي بين السلطان ومثقف الديوان صاحب المشروع. ولا شك أن هذه الفئة من المثقفين لم تكن الوحيدة في التاريخ الفكري والسياسي الإسلامي. فهناك الفقهاء والمحدِّثون، وهناك الأطباء والمهندسون. وهناك الزهاد والصوفية. ولكلٍّ من هذه الفئات صلاتٌ مغايرةٌ بالسلطة. لكنْ يمكن القول بشكلٍ عام إنّ العلاقة بين شتى فئات المثقفين وبين السلطة الإسلامية كانت إمّا علاقة وظيفة، أو عداء، أو اعتزال. أما ابن المقفع فلا يرى للعلاقة غير قطبين، إذ «لاينبغي للرجل ذي المروءة أن يُرى إلاّ في مكانين، ولا يليق به غيرهما: إما مع الملوك مكرّماً، وإما مع النّساك متبتلاً...»[1]. لكن ابن المقفع نفسه لم يتبتل عندما أبعدهُ السلطان عنه. بل ربما حاول تنفيذ مشروعه من خلال سلطةٍ معارضةٍ بديلة فكان ذلك سبباً لهلاكه. لذلك ربما كانت فائدة هذه القصص على ألسنة الحيوانات لكتّاب الديوان تعليمهم ما ينبغي تجنبه، وليس ما ينبغي فعله[2].

(1) كليلة ودمنة، ص 51.

(2) يحدد ابن المقفع في كليلة ودمنة، ص 19؛ آيين الكاتب أو عقله على النحو التالي: «إن =

VII

ما عمد الرشيد (170-193 هـ) إلى إعادة تنظيم الوزارة بعد ضربه للبرامكة. لكنّ تلك الضربة بالذات كانت وراء انتقال الوزارة من حالٍ إلى حال. فقد تعلّم منها الكُتّاب والوزراء الكثير. وكان سهل بن هارون المُعاصر لها، والذي عمل لدى البرامكة، ولدى الرشيد بعد نكبتهم أسرع الكُتّاب تعلُّماً من مَثلهم؛ بدليل أنّ نظيره في «النمر والثعلب» لم يُقتل بل استطاع الاحتفاظ برأسه فوق كتفيه إذ برهن للسلطان على انعدام طموحه. وبدأت معالم المرحلة الجديدة تتّضح أيام المأمون (198-218 هـ) كما يبدو في القصة المأثورة عن وزيره عمرو بن مسعدة؛ والتي تُعيدُ إلى الكاتب وظيفته التقنية والإدارية القديمة قبل عبد الحميد. وكان منتهى تلك الهرمية التي اكتملت مع ظهور دولة بني بويه؛ الوزير نفسه وليس الخليفة أو أمير الأمراء أو السلطان. فالكُتّاب يتصارعون، ويتحالفون ويتخاصمون على الوظائف الديوانية التي سقفُها الوزارة وليس الخلافة أو السلطنة؛ لا لشيء، إلاّ لأن المسألة «جِبِلّةٌ وسعادة» لا يملكانهما أو لا يملكانهما بالكامل. وقد نُظمت الإدارة بطريقةٍ هرميةٍ دقيقةٍ، تنقطع على درجاتها أنفاسُ الكاتب وسني عمره قبل أن يبلغ منتهاها: **الوزارة**. يقول صاحبُ **أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ[1]: «إن أكثر كلامنا في هذا الكتاب إنما هو على مَنْ دون الملك الأعظم. إذ لم يكن في استطاعتنا أن نَصفَ أخلاقه؛ بل نعجزُ عن نهاية ما يجب لو رُمْنا شرحَها... وليس لأخلاق الملك الأعظم نهايةٌ تقوم في وهم، ولا يحيطُ بها فكرٌ. وأنت تراها تتزيّدُ من أول ملكٍ مَلَكَ الدنيا إلى هذه الغاية...»!. وما دام الأمرُ كذلك؛ فلينصرف الكاتب إلى ما يستطيع إدراكه، ولا يتطلع إلى ما

= عقل الرجل يتبين في أمور ثمان: الرفق والتلطف.. وأن يعرف الرجل نفسه... وطاعة الملوك.. و معرفة الرجل بموضع سره.. وأن يكون قادراً على لسانه.. وإذا كان في المحفل لم يُجِبْ إلاّ بما يُسألُ عنه، ولا يُظهر من الأمر إلا ما يجب عليه..».

(1) أخلاق الملوك، ص 5.

فوق ذلك، إلى ما تنقطع دونه الأعناق. وكان ذلك وراء تقسيم الديوان إلى دواوين أصغر، وبطريقةٍ تراتُبية ثم تقسيم الوزارة إلى تفويضٍ وتنفيذ[1].

لكن السنّة التي أرساها عبد الحميد، وتبنّاها ابن المقفع، وطبقها البرامكةُ، كانت تتهددُ الكُتّاب الطامحين في كل آنٍ. فانصرف رجالاتُ «مرايا الأمراء» والكتابة أنفسهم إلى متابعة التأسيس لنموذجٍ عريق للكاتب الأمين والناجح. والنموذج المذكور وجهٌ آخر من وجوه «الصورة التاريخية» للساسانيين في أخلاد وأقلام كُتّاب العصر. يقول صاحب **أخلاق الملوك**[2]: «وكذلك جعل (أردشير) الناس على أقسام أربعةٍ، وحصر كل طبقة على قسمتها: **فالأول** الأساورة من أبناء الملوك. **والقسم الثاني** النُسّاك وسدنةُ بيوت النيران. **والقسم الثالث** الأطباء والكتّاب والمنجمون. **والقسم الرابع** الزرّاع والمهانُ وأضرابُهُم. وكان أردشير يقول: ما من شيء أسرع في انتقال الدول وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات عن مراتبها...». صحيح أن المجتمع الإسلامي لم يعرف طبقاتٍ كهذه؛ لكنّ الكاتب وضع لنفسه حدوداً لا يتعدّاها حتى لا يضيع أو يضيع عمله على الأقلّ. وقد بلغ من تمسُّك الكُتّاب بهذا الآيين أن سخر منهم **الجاحظ** في رسالته في **ذَمّ أخلاق الكُتّاب**، فقال[3]: «... ثم يقطعُ (أي الكاتب) ذلك من مجلسه سياسةُ أردشير بابكان، وتدبير أنوشروان، واستقامة البلاد لآل ساسان». والجاحظُ هنا يأخذ عليهم اتخاذ ماضٍ غير ماضي المسلمين، ودولة غير دولتهم نموذجاً للاحتذاء. لكنْ ماذا كان بوسعهم أن يفعلوا، والتجربة العربية الإسلامية مُهْلِكةٌ للمصارع التي عاناها الذين خرجوا على الطرق اللاحبة منذ القديم؟

وهكذا فإن نتيجة التجربة التاريخية، وتطور هرمية الدولة الإدارية،

(1) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 33-37، وقوانين الوزارة له، ص 138-143، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 28، وتحفة الوزراء المنسوب للثعالبي، ص 14.

(2) أخلاق الملوك، ص 22-26. وقارن بصورة المسلمين عن ذلك في تاريخ الطبري 179/1-180، ومروج الذهب 286/1، وسرح العيون، ص 57.

(3) رسائل الجاحظ 193/2.

واحتذاء النموذج الساساني ظهور **وزير التنفيذ**؛ أي المُعين في التنفيذ وليس في صُنْع القرار، إذ «مَثَلُ السلطان كالطبيب، ومثلُ الرعية كالمريض، ومثلُ الوزير كالسفير بين المرضى والأطباء...»[1]. وهي مهمةٌ ليست صغيرةً على أيّ حال؛ إذ إن سوء التنفيذ يجعل القرار غير ذي موضوع: «فإن كذب السفير فقد بطل التدبير». وكأنما لم تكف كُلُّ تلك المحترزات مع ظهور دولة بني بويه، واختلاف الأمور بعض الشيء. فقد انتقلت السلطةُ من الخليفة إلى الأمير وأمير الأمراء، وهذا الأخير توافرت له «السعادة» دون «الجبلة». أفلا يكون ممكناً أن يبتسم ثغرُ الزمان لكاتب أو وزيرٍ فيصبح أميراً للأمراء وتعود الأمور إلى ما كانت عليه إبان قيام الدولة العباسية حين كانت كُلُّ الاحتمالات واردة؟! على ذلك ردّ ظهور السلاجقة، وظهور فئة «أرباب السيوف» وبالتالي «فئة أرباب الأقلام». و«دولة القوة»[2] هذه التي يتحدث عنها الماورديّ تحصرُ السلطة السياسية في العصبية وزعيمها المُقاتل ـ بذلك صار مستحيلاً على «ربّ القلم» أن يحمل السيف:

فألقت عصاها واستقر بها النوى ... كما قرّ عيناً بالإياب المُسافِرُ

بدأ كاتب الدولة مع سالم وعبد الحميد جزءًا من المشروع السلطوي بحيث أمكن أن يكون اللسان واليد. وفتحت الثورة العباسية المجال واسعاً بحيث تخيل الكاتب إمكان المشاركة في السلطة. لكنّ الضربات توالت عليه بحيث أدرك تدريجياً أن السّواسية العربية الإسلامية لا تسري عليه؛ فانكمش في ظلّ نموذجٍ آخر لعلائق الكاتب بالسلطان هو النموذج الساساني. ثم جاءت التطورات الاجتماعية والسياسية داخل الاجتماع السياسي الإسلامي الوسيط لتجعل مجرَّد تفكير الكاتب بالمشاركة أو ما شابه مستحيلاً.

(1) سراج الملوك (ط. 1268 هـ) ص 70، والشهب اللامعة لابن رضوان، ص 80، وبدائع السلك لابن الأزرق 179/1.

(2) الماورديّ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر (تحقيق رضوان السيد، 1987) ص 204-205.

محمّد النفس الزكيّة

دعوتُهُ وكتابَهُ في السِّيَر

وإنـا لنـرجـو أن يكـون محمّـدٌ
إماماً بـه يحيا الكتـابُ المُنـزَّلُ
بـه يصلـح الإسـلامُ بعـد فسـاده
ويحيا يتيـمٌ بـائـسٌ ومُعـوّلُ

سَلَمة بن أسلم الجُهَني

I

آذن مقتلُ الوليد بن يزيد بن عبد الملك عام 126 هـ. على يد بعضٍ من رجالات الأسرة الأموية ذاتها بانقضاء حقبة التآزُر والتوحد الداخلي في الأسرة: ذلك التوحُّد الذي تميزت به إبّان سيطرة أولاد عبد الملك بن مروان الأربعة الذين تداولوا الأمر بينهم منذ وفاة والدهم عام 86 هـ، وحتى وفاة هشام بن عبد الملك عام 125 هـ. فكانت «الفتنة»[1] ضمن بني أُمية باعثاً جديداً بين بواعث الثورة عليهم.

يقول أبو الفرج الأصبهاني[2]: «وخرجت دُعاةُ بني هاشمٍ إلى النواحي عند مقتل الوليد بن يزيد، واختلاف كلمة بني مروان، فكان أول ما يُظهرون فضل علي بن أبي طالب وولده، وما لحقهم من القتل والخوف والتشريد. فإذا استتبَّ لهم الأمر ادّعى كُلُّ فريقٍ منهم الوصية لمن يدعو إليه...». وثوارُ بني هاشمٍ هؤلاء كانوا قد عادوا للظهور على خريطة المعارضين للأمويين في القرن الثاني الهجري بتمرد زيد بن علي بن الحسين بالكوفة عام 122 هـ، ثم حركة ابنه يحيى بخراسان حتى مقتله عام

---

(1) يعتبر عبد الحميد بن يحيى الصراعات داخل البيت الأموي: «فِتَناً تنقُلُ الدولة والنِّعَم»؛ قارن بإحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله، دار الشروق بعمّان 1988، ص 213. ودراستي: الكاتب والسلطان: دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية ـ في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(2) أبو الفرج الأصبهاني: **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة 1949، ص 233. وفي **المقاتل**، ص 254 أنّ عبد الله بن الحسن (والد محمد النفس الزكية) دعا الهاشميين لمبايعة ابنه بعد مقتل الوليد بن يزيد قائلاً لهم: «إنّا لم نزل نسمع أنّ هؤلاء القوم إذا قتل بعضُهم بعضاً خرج الأمر من أيديهم...».

125 هـ[1]. على أنّ أول الثائرين من الهاشميين بعد مقتل الوليد بن يزيد من بني هاشم كان عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي قُتل بخراسان عام 131 هـ، وانضمّ أصحابه إلى جند أبي مسلم داعية العباسيين، وباني دولتهم هناك. والمعروفُ أنه من بين كلّ دعوات المعارضة والثورة على الأمويين فإنّ دعوة بني العبّاس الهاشميين التي تزعمها إبراهيم بن علي بن عبد الله بن العباس، الملقّب من جانب أنصاره بإبراهيم الإمام؛ هي التي لقيت من النجاح ما مكّنها من الإعلان عن نفسها بخراسان، ثم مواجهة الأمويين رغم أنّ العباسيين لم يكونوا أُصَلاء في الدعوة، فيما يقال، بل ورثوها عن بعض أعقاب علي بن أبي طالب. وعندما شكّلوا تنظيمهم الخاصّ للحركة السرية أبقوا الأمر مُبهماً بالدعوة للرضا من آل محمد. لكن أياً تكن علاقة العباسيين في الأصل بالدعوة الطالبية؛ فإن الواضح أنّ الدعوتين انفصلتا في العشرينات من القرن الثاني الهجري. بل يمكن القول إنه لم تعد هناك دعوة أو دعوتان؛ بل «دعوات» إذ إنّ أطرافاً عديدةً من بني هاشم من آل جعفر، وعلي، والعبّاس؛ حاولت الإفادة من الضعف الذي أصاب البيت الأمويّ، والسلطة الأموية، وكان من هؤلاء آل الحسن من أعقاب الإمام عليٍّ، الذين بدأوا يتصدّون للزعامة ضمن بني هاشم بعدما أظهر زُهداً فيها كُلٌّ من زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وابنه محمد الباقر.

أول رجالات البيت الحَسَني الذين تصدّوا للزعامة ضمن بني هاشم الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب «وكان الحسن بن الحسن وصيّ أبيه، ووالي صدقات علي بن أبي طالب في عصره»[2]. ولا تعرفُ المصادرُ الكثير

---

(1) في المحبَّر لابن حبيب، تحقيق إلزه ليختنشتتر، ص 484، أن السواد الذي صار شعاراً للعباسيين أصله تسويد أهل خراسان ثيابهم حداداً على يحيى: «فصار لهم زياً».

(2) المصعب بن عبد الله الزبيري: **نسب قريش**، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف بمصر، ص 46، **وطبقات ابن سعد**، تحقيق ساخاو وآخرين، نشرة مصورة عن الطبعة الأولى بيروت، بدون تاريخ، 5/234-235. وتذكر المصادر الزيدية أنه تصدى للإمامة العُظمى، وأنّ عبد الرحمن بن الأشعث كان الثائر باسمه؛ قارن بالمحلّي: الحدائق الوردية، طبعة =

عن ابنه عبد الله بن الحسن بن الحسن، لكنه كان وجيهاً في الطالبيين، وكان شريفاً لأبيه وأُمّه إذ إن أُمّه فاطمة بنت الحسين بن علي[1] ـ وسيكون لذلك شأنه في مصائر محمد النفس الزكية صغير الحسن بن الحسن.

وُلد محمد بن عبد الله بن الحَسَن حوالي سنة تسعين للهجرة[2]. وأحاطت به وجوهٌ من الإعزاز والتبجيل منذ طفولته. فقد فرض له عمر بن عبد العزيز في شرف العطاء[3]، و«كان عليه السلام آدم شديد الأُدمة... وكانت له شامةٌ في كتفه تشبه شامة رسول الله ﷺ، ذكره السيّد أبو طالب عليه السلام؛ وفيه يقول الشاعر:

إنّ الذي يروي الرُّواة لَبَيِّنٌ ... إذا ما ابنُ عبد الله فيهم تجرَّدا

له خاتمٌ لم يُعطه الله غيره ... وفيه علاماتٌ من البِرِّ والهُدى[4]

«وكان يُقالُ له صريح قريش لأنه لم تَقُم عنه أُمُّ ولد في جميع آبائه وأمهاته وجدّاته. وكان أهل بيته يسمُّونه **المهدي**، ويقدِّرون أنه الذي جاءت به الرواية. وكان علماء آل أبي طالب يرون فيه أنه **النفس الزكية**، وأنه المقتولُ

= بالأوفست عن مخطوطة يمنية حديثة النسخ، بدون تاريخ، 1/135، وعبد الله بن حمزة: **كتاب الشافي**، منشورات مكتبة اليمن الكبرى بصنعاء، 1986، ص 184-185.

(1) **نسب قريش**، مصدر سابق، ص 51، **ومقاتل الطالبيين**، مصدر سابق، ص 179. ويقول محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن في رسالته إلى أبي جعفر المنصور منوّهاً بذلك (تاريخ الطبري، نشرة دي غويه، 3/210): «وإن هاشماً ولد علياً مرتين، وإن عبد المطّلب ولد حسناً مرتين، وإنّ رسول الله ﷺ ولدني مرتين من قِبَل حسنٍ وحُسين». وقارن بالحدائق الوردية 1/161-162.

(2) مقاتل الطالبيين، ص 233، والحدائق الوردية 1/155: سنة مائة. وفي الوافي بالوفيات للصفدي 3/297 أنه وُلِد سنة 92 هـ لأنّ سنّه عند استشهاده كانت ثلاثاً وخمسين سنة، وفي الحدائق الوردية 1/166: «قيل إنه قُتل عن اثنتين وخمسين سنة... وهذا مخالفٌ لما ذكرناه من تاريخ مولده (سنة 100 هـ)، ويجب أن يكون أحدهما غير صحيح».

(3) مقاتل الطالبيين، ص 237.

(4) الحدائق الوردية، ص 155 (عن كتاب الإفادة في تاريخ الأئمة السادة لأبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني، مخطوطة مكتبة الأوقاف بصنعاء، ق 17 أ).

بأحجار الزيت»[1]. وليس من الواضح سببٌ أو أسباب ذهاب الهاشميين إلى اعتبار محمد بن عبد الله بالذات المهدي. كما أنه ليس من الواضح ماذا كان المعنيُّ بالمهديّ آنذاك. فقد لُقِّب عمر بن عبد العزيز بالمهدي، كما أنّ المنصور لقّب ابنه محمداً، وليَّ عهده، بذلك بعد مقتل محمد النفس الزكية[2]. ويروي المدائني عن عيسى بن دأب أنّ محمداً لم يزل منذ كان صبياً: «يتوارى، ويُراسِل الناس بالدعوة إلى نفسه، ويُسمَّى بالمهدي»[3].

ومن الركام الضخم من الروايات والإشاعات، التي تميّزت بها أواخرُ العصر الأموي، يمكن القول إنّ محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن دعا لنفسه بعد مقتل يزيد بن الوليد الناقص أوائل العام 126 هـ. ففي روايةٍ أنّ أبا أيوب ابن الأدبر «قدم إلى المدينة رسولاً لأبي حُذيفة واصل بن عطاء داعياً إلى مقالته؛ فاستجاب له محمد بن عبد الله بن الحسن؛ في جماعةٍ من آل أبي طالب»[4]. وتُكمل هذه الرواية روايةٌ أخرى تقول: إنّ من أسباب خوف أبي

(1) مقاتل الطالبيين، ص 233، 242-243. وفي مروج الذهب للمسعودي، نشرة شارل بلا، الجامعة اللبنانية ببيروت 1973، 45/4 أنه كان يُدعى «بالنفس الزكية» **لزهده ونسكه**. بيد أنّ الراجح أنّ تلقيبه بذلك كان بعد استشهاده ـ فالنفس الزكية هي النفس الطاهرة أو الناجية. ويرد لقب «النفس الزكية» في شعرٍ قيل بعد مقتله مباشرةً:
قَتَلَ الرحمن عيسى قاتل «النفس الزكيّه»
على أن المصادر تذكر أنه لُقِّب بذلك لما جاء في الروايات أن النفس الزكية يُقتل عند أحجار الزيت.

(2) في مقاتل الطالبيين، ص 239 عن أمّ كلثوم بنت وهب؛ قالت: «كان يوجد في الرواية أنه يملك رجلٌ اسمه اسم النبي ﷺ، واسم أمّه على ثلاثة أحرُفٍ أولها هاء وآخرها دال. قال: وكانوا يظنون محمد بن عبد الله بن الحسن، وأمّه هنْد». وقارن بالشافي لعبد الله بن حمزة، مصدر سابق، 198/1-200. لكن كان هناك ـ فيما يبدو في هذا الوقت المبكّر ـ مَنْ يعتقد أنّ المهدي لا يموت، وعلى هذا ثبت لدى هؤلاء أنّ النفس الزكية لم يكن المهدي؛ قارن **بمقاتل الطالبيين**، ص 291.

(3) مقاتل الطالبيين، ص 239، 244. وقارن بخبر عن إبراهيم الإمام أنّ النفس الزكية كان يتوارى منذ أيام هشام بن عبد الملك: أخبار العباس وولده، تحقيق المطلبي والدوري، بيروت، ص 291.

(4) مقاتل الطالبيين، ص 238.

جعفر المنصور (136-158 هـ) من النفس الزكية أنّ أبا جعفر كان «قد عقد له بمكة في أُناسٍ من المعتزلة» أيام بني أمية[1]. والمعروف أنّ المعتزلة كانوا وراء خروج يزيد بن الوليد على ابن عمّه الوليد بن يزيد عام 125 هـ، فيبدو أنهم بايعوا محمد النفس الزكية بعد موت صاحبهم أواخر ذلك العام. وقد استتر النفس الزكية منذ ذلك الحين، فلم يظهر طوال أيام مروان بن محمد، كما استمرّ في الاستتار مع أخيه إبراهيم عندما فاجأت آل الحسن جميعاً نصرة العباسيين على الأمويين. واستمرّ والدُهما عبد الله بن الحسن يُصانعُ عنهما أيام السفّاح (132-136 هـ) وأوائل أيام المنصور (136-143 هـ). ثم ازداد توجُّسُ المنصور من تواريهما فسجن آل حسن جميعاً (بمن في ذلك والدهما عبد الله بن الحسن)، وقتلهم واحداً بعد آخر في سجنه. لكنّ ذلك لم يَحُلْ دون خروج محمد النفس الزكية بالمدينة لليلتين بقيتا من جُمادى سنة خمسٍ وأربعين ومائة: «خرج. . وعليه قلنسوةٌ صفراء، وجبّةٌ صفراء، وعمامةٌ قد شدّ بها حقويه، وأخرى قد اعتمّ بها؛ متوشحا سيفاً؛ وهو يقول لأصحابه: لا تقتلوا! لا تقتلوا! . .»[2]. وقد استطاع عيسى بن موسى العباسي، قائد المنصور، أن يُخمِدَ ثورة محمدٍ، ويقتله بعد ثلاثة أشهر على ثورته، وحدث

(1) تاريخ الأمم والملوك لمحمد بن جرير الطبري، 143/3. وقد اهتمّ الطالبيون من بعد بنفي تهمة القدرية أو الاعتزال عنه إذ قال أخوه موسى بن عبد الله (مقاتل، ص 250): ما كان قدرياً، إنما كان يشتملُ الناس! وفي مقاتل الطالبيين، ص 253 عن أبي جعفر المنصور أيام بني أُمية: «ما في آل محمدٍ أعلم بدين الله، ولا أحقّ بولاية الأمر من محمد بن عبد الله! وبايَعَ له. .». وفي روايةٍ تكررت **بمقاتل الطالبيين**، ص 206-207، 256-257، أنّ بني هاشم اجتمعوا بالأبواء أيام بني أُمية فبايعوا النفس الزكية. وفي **مقاتل الطالبيين**، ص 293-294، أنّ جماعةً من معتزلة البصرة منهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد خرجوا إلى المدينة فبايعوا النفس الزكية.

(2) تاريخ الطبري 313/3-317، ومقاتل الطالبيين، ص 263. وقد ترك استشهاد النفس الزكية آثاراً في النشوريات والملحميات الإسلامية؛ قارن بالفتن والملاحم لنُعيم بن حماد، مخطوطة المتحف البريطاني، ق 88-89، 93، وعقد الدرر في أخبار المنتظر ليوسف بن يحيى، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1987، ص 66.

الشيءُ نفسه بعد شهرين مع أخيه إبراهيم الذي ثار بالبصرة[1].

II

تميّز ثوّار القرن الثاني من الهاشميين وغيرهم بأنه كانت لهم «برامج» (سيرة، سِيَر) للمعارضة والثورة تتأسّسُ على تصوُّرٍ معيَّنٍ لموقع الإسلام في العالم، وموقع محمدٍ ﷺ في الأمة، وما جرى للأمة بعده حتى وقعت «الفتنة». وهم يختلفون تبعاً لصورتهم عن بدايات الفتنة في بدايات حقبة الفساد والانحراف، لكنهم يُجمِعون على أنَّ «الشرَّ صرَّح عن نابه» مع استتباب الأمر لبني أمية. ولذا فهم جميعاً يصرّحون بأنهم إنما قاموا لإحياء الكتاب والسنّة، ووسيلتهم لذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نجدُ ذلك في «سيرة» الحارث بن سُريج الثائر بخُراسان بين 116 و 128 هـ. كما نجدُهُ في «سِيَر» زيد بن علي بن الحسين، وابنه يحيى، وطالب الحقّ وأبي حمزة من ثوّار الخوارج أواخر العهد الأموي. وأخيراً في «سيرة» الثورة العباسية كما بدت في خطبتي السفّاح وداود بن علي من على منبر الكوفة عقب سقوط الأمويين[2].

---

(1) أهمّ المصادر عن ثورة النفس الزكية وأخيه تاريخ الطبري، ومقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصبهاني، وأنساب الأشراف للبلاذري (ترجمة الحسن والحسين وذريتهما). أمّا المصادر الزيدية والإمامية فتعتمد على تقارير أبي الفرج والطبري. وكذا المصادر التاريخية المتأخرة. ومن الدراسات الحديثة عن أحداث الثورة مقالةٌ لفاروق عمر فوزي عن مراسلات النفس الزكية مع المنصور لم تكن بين يديّ وأنا أكتب هذه الدراسة، وكتيِّبٌ لمحمد سليمان العبده بعنوان: حركة النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن، دراسة وتقويم (دار الأرقم بالكويت ـ 1983). وانظر عن تقارير المؤرخين عنه:

Tilman Nagel, Ein früher Bericht über den Aufstand von Muhammad b. ᶜAbdallah im Jahre 145h. in: Der Islam, vol. 47.1974. PP. 227-262.

(2) في تاريخ الطبري 1688-1687/2 حديثٌ عن سيرة زيد بن علي، وفيه حديث عن سيرة الحارث بن سُريج. وفي الطبري 2008/2 وما بعدها، والأغاني 224/23 خُطبٌ ذات مضمون=

أمّا محمد النفس الزكيّة فنعرف خطبةً قصيرةً لوالده عبد الله بن الحسن في بيعته أواخر أيام بني أمية، ملخَّصها أنّ بني هاشم هم أَولى الناس بالسخط والثورة من أجل الهداية والتصحيح، فهم المؤتَمَنون على الإسلام بحكم قرابتهم القريبة برسول الله ﷺ[1]. ويذكر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في **تاريخه** خطبةً للنفس الزكية بالمدينة بعد قيامه يقول فيها: إنّ أبا جعفر تكبّر وتجبّر وبنى القبّة الخضراء مُعانداً لله في مُلْكه، وتصغيراً للكعبة الحرام؛ شأنه في ذلك شأن فرعون. وإن أحقَّ الناس بالقيام لنصرة الدين أبناء المهاجرين الأولين، والأنصار المُواسين: «اللّهم إنهم قد أحلّوا حرامك، وحرّموا حلالك، وآمنوا مَنْ أخفت، وأخافوا مَنْ آمَنْتَ. اللّهم فأَحْصِهم عدداً، واقتلْهم بَدَداً، ولا تُغادِرْ منهم أحداً...»[2]. ثم هناك الرسائل المتبادلة بينه وبين أبي جعفر المنصور يحتجُّ كُلٌّ منهما على الآخر في أيِّهما الأحقّ بالأمر. والرسائلُ في الحقيقة كتابٌ ابتداُهُ به أبو جعفر فأجابه عليه النفس الزكية، ثم ردَّ عليه المنصور، وردٌّ أخير للنفس الزكية[3]. ومستندُ النفس الزكية في أحقيته بالأمر في رسالته الأولى أنه الأقرب للرسول ﷺ، والأشرف والأعرق نَسَباً في هاشم في الجاهلية والإسلام. والناسُ يعلمون ذلك، ولذا فإنّ

= أيديولوجي لطالب الحقّ وأبي حمزة الخارجيين. وفي الطبري 29/3 وما بعدها خطبة داود بن علي عند قيام الدولة العباسية.

(1) مقاتل الطالبيين، ص 254.

(2) تاريخ الطبري 167/3، وانظر الخطبة في الحدائق الوردية 164-163/1.

(3) يذكر الطبري الرسائل الثلاث الأولى في التاريخ 215-208/3. ويضيف صاحب **الحدائق الوردية** 163-162/1 الردَّ الأخير للنفس الزكية، ويقول إنه نقل الرسائل جميعاً من كتاب **المصابيح** (من أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة من ولدهما الطاهرين) لأبي العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد بن سليمان بن داود بن علي بن أبي طالب (-352 هـ)؛ قارن عنه: مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي لأيمن فؤاد سيّد، نشر المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1974، ص 84. والردّ في **المصابيح**، مخطوطة السيد أحمد الشامي بصنعاء، ص 220، وبقية الرسائل من الطرفين، ص ص 230-240.

ولاءهم لآل بيت رسول الله ﷺ دون غيرهم: «فإنّ الحقَّ حقّنا، وإنما ادّعيتم هذا الأمر بنا، وخرجتم له بشيعتنا، وحظيتم بفضلنا، وإنّ أبانا علياً كان الوصيَّ وكان الإمام؛ فكيف ورثتم ولايته وولدُهُ أحياء؟!»[1]. أمّا في ردّه الأخير الذي يقول أبو العباس الحسني في المصابيح (وينقل عنه المحلّي في الحدائق الوردية) إنه كان يُسمّى **الدامغة** فهو يتابع المُحاجّة مع أبي جعفر الذي كان قد زعم في الرسالة السالفة أنّ العمّ مقدّمٌ على أبناء البنت. وهو يمضي بعيداً في ذلك بحيث يفضّل الأمّهات على الآباء، ثم يتنبّهُ إلى أنّ الأمر في الإسلام ليس أمر نَسَبٍ فيستدرك قائلاً: «ما اختار الله أحداً من خَلْقه، ولا اختار له إلاّ على السابقة والطاعة، وكانت هذه حالة علي بن أبي طالب»[2].

وفي **الحدائق الوردية** شذرةٌ من خطبةٍ يقالُ إنّ النفس الزكية ألقاها من على منبر رسول الله ﷺ يوضّح فيها نموذجه أو مثاله في الدعوة إلى الله؛ وهي: «لقد أحيا **زيد بن عليٍّ** ما دثر من سنن المرسَلين، وأقام عمود الدين إذ اعوجّ. ولن ننحو إلاّ أثره، ولن نقتبس إلاّ من نوره. وزيدٌ إمامُ الأئمة، وأولى مَنْ دعا إلى الله بعد الحُسين بن علي»[3].

ويذكر أبو العباس الحسني في كتاب **المصابيح** بالإضافة إلى ذلك كتابين طويلين نسبياً يقول إنّ النفس الزكية كان يوجّه بأحدهما إلى العامة في الأمصار[4]، وبالآخر إلى «خواصّ أصحابه، ويأمر بقراءته عليهم»[5]. ويتّسق هذان الكتابان على ما في ثانيهما من غُلُوٍّ في بعض مفرداته، مع احتجاجاته على أبي جعفر المنصور، كما أنّ ثانيهما يتضمَّنُ «رؤيةً» لتاريخ الأمة الأول، ومكانة الإمام عليٍّ فيه. وتتفق مقدمة الكتابين في التأكيد على اختيار الله

(1) تاريخ الطبري، 209/3، وكتاب المصابيح، ص 338 (= الحدائق الوردية 162/1).
(2) كتاب المصابيح، ص 230، والحدائق الوردية 163/1.
(3) كتاب المصابيح، ص 218-220، وفي الحدائق الوردية 157/1: «وكتب كتاب الدعوة إلى الناس، وأمر بإذاعته».
(4) كتاب المصابيح، ص 220-224، والحدائق الوردية 158/1.
(5) كتاب المصابيح، ص 318.

سبحانه وتعالى لنبينا صلواتُ الله وسلامهُ عليه في الأصلاب والأرحام مذ كان العالم. ثم يجري الافتراق بين الكتابين فيقول محمد النفس الزكية **للعامة في الكتاب الأول** إنه يدعوهم «وقد نجم الجَورُ، وخولف الكتابُ، وأُميتت السُّنّة، وأُحييت البدعة. . إلى الحكم بكتاب الله، وإلى العمل بما فيه، وإلى إنكار المنكر والأمر بالمعروف. . .»[1]. ومن ضمن إحياء الكتاب والسنّة إعادة الأمر إلى أهله، ودفع الحق إلى أوليائه من آل بيت رسول الله ﷺ، الذين لقوا من الاضطهاد والتنكيل ما لم تَلْقه ذرية نبيٍّ قطّ. أمّا في الكتاب الثاني الموجَّه للخاصّة فإنّ الإمام علياً يُعتبر قَرين النبي وقريعه في كلِّ شيء غير النبوة: «هو الصّدّيق الأكبر، والفارس المشهَّر، سابق العرب إلى الغاية، ليس أمامه فيها إلاّ الرسول المُرْسَل. . .»[2]. لذا فإنه لمّا قُبض رسول الله ﷺ: «كان أَولاهم بمقامه ليس لأحدٍ مثله في نصرته لرسول الله ﷺ، وأخٌ ليس لهم مثله له جناحان يطير بهما في الجنة، وعمٌّ له سيّد الشهداء في جميع الأمم، وابنان هما سيّدا شباب أهل الجنة وله سيّدة نساء العالمين زوجة»[3].

ومن هنا كانت جريمةُ تنحيته عن الأمر أفظع؛ فقد انشغل بجهاز رسول الله ﷺ من أجل دفنه فانتخبوا أبا بكر للخلافة «فنظر عليٌّ عليه السلام لدين الله قبل نظره لنفسه. . فكره أن يضرب بعضهم بعضاً». لكنّ القوم استمرّوا في حرمانه من حقّه؛ فاختار أبو بكر لخلافته عمر بن الخطّاب: «عن غير شورى». ثمّ كان أن رأى عمر على فراش الموت رأياً توخّاه: «ليس فيه عهدٌ من رسول الله، ولا تأوُّلٌ من كتاب الله تعالى إلاّ رأياً توخّاه هو فيه مُفارقٌ لرأْي صاحبه» إذ جعلها بين ستة نفرٍ منهم عليٌّ لكنّ الأكثرية اختارت عثمان. ثم كانت الطامة الكبرى في وصول بني أمية للأمر بعد استشهاد الإمام عليٍّ فلا بُدَّ من إعادة الحقِّ لأصحابه[4].

(1) كتاب المصابيح، ص 221، والحدائق الوردية، ص 159.
(2) كتاب المصابيح، ص 223.
(3) المصدر السابق، ص 224. ومؤلّف **الحدائق الوردية** يذكر (157/1) أنه اختصر الكتابين اجتناباً للتطويل!
(4) الناطق بالحق: **الإفادة في تاريخ الأئمة السادة**، مخطوطة مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير =

وتمثِّل الخُطَبُ والرسائل والكتب التي ذكرناها للنفس الزكية برنامجه السياسيَّ المباشر؛ لكنها لا تذكر الأمويين إلاّ كمغتصبين للأمر دونما تفصيل. وكنت أحسبُ أنّ ما يذكره الناطق بالحقّ أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون البطحاني (-424 هـ) عن سِيَر لمحمد النفس الزكية[1] المعنيّ به كتاباه في الدعوة اللذان لخّصتُهُما في السطور السابقة. لكنني عندما أعدتُ قراءة نصِّ أبي طالب في «الإفادة» أدركتُ أنّ المقصود بالسِيَر أمرٌ آخر متعلِّقٌ بمجاهدة الكفار والمشركين والبُغاة؛ فهو يقول[2]: «وله كتاب السِيَر المشهور. وسمعتُ جماعةً من فقهاء أصحاب أبي حنيفة وغيرهم يقولون إنّ محمد بن الحَسَن (الشيباني، صاحب أبي حنيفة، المتوفّى عام 189 هـ) نقل أكثر مسائل السِيَر من هذا الكتاب. وفيه من **غرائب الفقه** ما يَدُلُّ على عُلُوِّ مرتبته». وقد ذكرتُ ذلك في شتاء العام 1989 للأستاذ مادلونغ W.Madelung الباحث المعروف في الدراسات الزيدية بالمعهد الشرقي بأوكسفورد فقال إنه يملك مصوَّرةً من بضع ورقاتٍ هي كتابُ **السِّيَر** للنفس الزكية، مأخوذة من **الجامع الكافي** في فقه الزيدية لأبي عبدالله محمد بن علي الحسني العلوي (-454 هـ). واستطعت الرجوع إلى مخطوطة الجامع الكافي[3] بالجامع الكبير

= بصنعاء، ق 17 أ.

(1) **الإفادة**، ق 17 أ.

(2) الإفادة، ق 17أ. وينوّه أصحاب النفس الزكية وأنصاره بعلمه في الفقه والحديث، ويذكرون شيوخه وَمَنْ رَوى عنه؛ قارن **بمقاتل الطالبيين**، ص 241، 251، 294. وأنظر آراء علماء الجرح والتعديل في مروياته في النووي: تهذيب الأسماء واللغات 343/1، وابن كثير: البداية والنهاية، 95/10. والمعروف أنه أيده أو خرج معه ومع أخيه كبار رجالات الفقه والحديث والورع بالمدينة ومكة والبصرة؛ قارن عن ذلك؛ مقاتل الطالبيين، ص 339-341، 377، ومروج الذهب 148/4، والقاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، نشر فؤاد سيّد، تونس 1974، ص 226-227.

(3) تحدث المؤرخ أحمد بن صالح بن أبي الرجال (-1092 هـ) عن **الجامع الكافي** ومصادره في كتابه: **مطلع البدور ومجمع البحور** عند ترجمته لمحمد بن منصور المرادي (ت. حوالي 295 هـ)، مصوَّرة عبد الله الحبشي عن مخطوطة المؤرّخ زبارة، ق 186 ب؛ فقال: «محمد بن منصور... كان الأئمة يجلُّونه في زمانه إجلال الأب الكريم... وهو الذي =

بصنعاء عام 1990، أثناء تدريسي بالجامعة هناك، فوجدْتُ الذي أشار إليه الأستاذ مادلونغ في الجزء الخامس، بآخِر كتاب «قتال البُغاة ومسائلهم»[1]. وقد اتّضح لي بعد قراءة النصّ في الجامع الكافي أنه يمثِّلُ قطعةً وحسب من «سِيَر» النفس الزكية إذ يتعلّق بالبُغاة فقط، بينما المعروف ـ كما يقول السرخسي الحنفي ـ أنّ السِيَر تتناول[2]: «سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمّة، ومع المرتدّين الذين هم أخبَثُ الكُفّار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالُهُم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين». ثم إنّ كتب الفقه الزيدي تُورِدُ آراء في مسائل الحرب والسلم تنسبها لمحمد النفس الزكية ليست في الورقات المنسوبة إليه **بالجامع الكافي**[3] ـ فأدركتُ بالرجوع لمصادر الفقه الزيدي الأخرى أنّ ما في «الجامع الكافي» قطعةٌ من الرسالة أو الكتاب فقط. والقطعة الخاصّة بالبُغاة في الجامع الكافي قديمةٌ

= جمع أمالي أحمد بن عيسى. وهو أحدُ الأربعة الذين اعتمد عليهم في **الجامع الكافي**. ومؤلِّف **الجامع الكافي** هو صاحبُ المُقْنِع. وهو الذي قال الذهبيُّ فيه: الإمام المحدِّث الثقة العالِم، مسند الكوفة، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن الحسن بن عبد الرحمن العلوي. جمع كتاباً فيه علم الأئمة بالعراق فاجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره. قال السيد محمد بن إبراهيم: هو ستة مجلدات، وشملت من الأحاديث والآثار، وأقوال الصحابة والتابعين، ومذهب العترة ما لم يجتمع في غيره. واعتمد فيه على ذكر **القاسم بن إبراهيم** عالم آل محمد، **وأحمد بن عيسى** فقيههم، والحسن بن يحيى بن الحُسين بن زيد وهو في الشهرة بالكوفة في العترة كأبي حنيفة في فقهائها، ومذهب محمد بن منصور علاّمة العراق بالاتفاق..».

(1) مخطوطة الجامع الكبير بصنعاء، فقه 160، رقم عام 1117. وتقع في خمسة مجلدات ضخمة، وهي منسوخة عام 973 هـ عن أصلٍ كُتب بذي القعدة سنة 496 هـ. والقطعة الواردة من رسالة النفس الزكية أو سيرته تقع بالمجلد الخامس على الورقات 279 ب ـ 288 أ.

(2) السرخسي: **المبسوط** 2/10. وقارن بمراجعتي لنشرة كتاب السِّيَر لأبي إسحاق الفزاري، بمجلة الأبحاث بالجامعة الأميركية ببيروت، م 35، 1987، ص 67-72.

(3) انظر على سبيل المثال **مقاتل الطالبيين**، ص 290، والبحر الزخّار 421/6، 422.

على أيّ حالٍ إذ إنّ صاحب **الجامع الكافي** ينقلها عن محمد بن منصور المُرادي المتوفّى في تسعينات القرن الثالث الهجري[1]، وينتهي إسنادُ الرسالة إلى أصحاب النفس الزكية. وتردُ المسائل فيها على طريقة السؤال والجواب؛ وهو أمرٌ كان معروفاً في رسائل وكتب القرنين الثاني والثالث.

وليس بالوسع بالطبع معرفة تاريخ كتابة السِّيَر من جانب محمد النفس الزكية، وبعبارةٍ أخرى إننا لا نعرفُ بشكلٍ مؤكدٍ من المقصود **بالبغاة** عند النفس الزكية؛ وهم المُعَارضون المسلّحون الخارجون على الإمام الشرعي بتأويلٍ سائغ؛ هل المقصود بهم الأمويون (أي أنّ السير كُتبت قبل العام 132 هـ) أو العباسيون (أي أنّ **الرسالة** كُتبت بعد العام 132 هـ). وكما هو واضحٌ من نصّ جزء الرسالة هذا الذي أوردُهُ لاحقاً؛ فإنّ النفس الزكية لا يتحدّث عن شرعية الثورة أو المعارضة؛ بل يعتبر نفسه الإمام الشرعيَّ الفعليَّ، ويجيب على تساؤلاتٍ بشأن أموال خصومه من المعارضين المقاتلين من المسلمين، وذراريهم، بعد هزيمتهم أو توبتهم. والمعروفُ أنّ العباسيين أبادوا الأسرة الأموية بالمشرق إبادةً شبه كاملة عندما وصلوا للسلطة، وصادروا سائر أموالهم. ويظهرُ أنّ تلك المسألة شغلت الأذهان آنذاك بدليل أنّ عبد الله بن علي العباسي والي الشام للسفّاح، الخليفة العباسي الأول؛ استفتى فقيه الشام الأوزاعي (-157 هـ) بشأن أموال بني أمية حوالي العام 134 هـ فقال له الأوزاعي[2]: «إن كانوا أخذوها حراماً فهي عليهم حرامٌ وعلى مَنْ أخذها منهم. وإن كانوا أخذوها حلالاً فهي حرامٌ على مَنْ أخذها منهم..». فقد يكونُ كلامُ النفس الزكية في ذلك نقداً لمسلك العباسيين، وإيضاحاً لسيرته هو إنْ وصل للسلطة؛ وبخاصةٍ أنه يتحدث في فقرةٍ من **الرسالة** عن أموالٍ أخذها باغٍ من باغٍ (العباسيون من الأمويين؟)[3]. لكنّ

---

(1) الجنداري: تراجم الرجال المذكورين في شرح الأزهار، القاهرة 1357 هـ، ص 39-42.

(2) ابن أبي حاتم: كتاب **الجرح والتعديل**، نشرة حيدر أباد الدكن، 1952، 1/211-212.

(3) الجامع الكافي م 5/ ق 282 أ، وقارن بمسألة مشابهة في المبسوط للسرخسي 128/10.

المرجّح أنّ النفس الزكية كتب ذلك كلَّه أيام بني أُمية كجزءٍ من برنامجه الشامل الظاهر في كتابيه السالفي الذكر. والمعروف أنّ تواريَهُ بدأ أيام بني أُمية رغم أنه لم يكن معرّضاً للملاحقة من جانب مروان بن محمد آخِرِ الأمويين. فيغلب على الظنِّ أنه قلّد بني عمّه من العباسيين في الاختفاء، وتنظيم الدعوة سراً؛ ومن ضمن ذلك كتابة «سِيَره» أو برنامجه على سبيل الدعوة لنفسه وسلطته. وهاكم الرسالة أو **السيرة** في أهل البغي، على أن تليها ملاحظاتٌ فقهيةٌ ومضمونية مقارنة.

III

باب ما رُوي عن محمد بن عبد الله بن الحسن من السيرة في أهل البغي

قال محمد بن منصور في كتاب **السيرة**: حدّثني الحسن بن عبد الله الجزّار قال حدثنا حسن بن حسين العرني عن خالد بن مختار عن ربيع بن حبيب أخي عائذ بن حبيب عن محمد بن عبدالله بن الحسن عليه السلام قال:

قلت: أرأيتَ ما تصنع إذا ظهرْتَ على أهل البغي بما وجدتَ في أيدي الظلمة من أموال المسلمين، وما غيّروا منها بعرَض سلاح أو غيره من العروض، وما أعطوا على المُعاونة على الظلم جعلوه دُولةً بين الأغنياء(*)؟!

قال: آخُذها جميعاً من أيدي الظلمة ما غيّروا منها في عَرَض وما لم يُغيِّروا فأرُدَّهُ على المسلمين.

قلتُ: إذا جاز لك(**) أَخْذُ ما لم يغيِّروا أرأيت ما غيّروا بِعَرَضٍ من أين جاز لك أخذ ذلك العَرَض، وإنما أصابوه في غير دار حرب؟

(*) بعدها: منكم؛ مضروب عليها.

(**) عن الهامش: هذا جاز لك.

قال: مِنْ قِبَل أنهم ظهروا على أصله، وأصابوهُ في الحرب على التأوُّل؛ فهو في أيديهم يجبون خراجه، ويأخذون جزيته حتى ظهرتُ عليهم، فجميعُ ما في أيديهم مما أصابوا أصله على التأويل فهو للمسلمين.

قلت: من أين جاز لك أن تأخذ ما غيّروا مما أصابوا على التأويل، ولم يستعينوا به عليك في الحرب، وتترك أموال المسلمين قائمةً عند المشتري لا تأخذها أينما وقعت، كما تأخذ المغتَصَبَ أينما وقع؟

قال: لأنه ليس مثل المغتصب ضامن لما استهلك أو ثمنه. وليس على المتأوّل ضمان فيما استهلك مما أصاب على التأويل، ولا ما استهلك من ثمنه [ق 280 أ]. ولو كنتُ آخذاً ما استهلكوا على التأويل أينما وقع لقضيتُ للمشتري بالرجوع إلى المتأوّل بما استهلك من تلك الأموال. ولكن ليس على المتأوّل ضمانٌ فيما استهلك مما أصابه على التأويل(*). ولو ضمَّنتُهُ لجعلتُ العَرَضَ له لأنه لا يكونُ عليه ضمانٌ، ويكونُ العَرَضُ للمسلمين.

قال؛ قلتُ: فإنْ كان مما غيّروا في فَرْجٍ اشترى منه جاريةً وَطِئها؟!

قال: نعم! آخذها!

*** قال أبو جعفر ابن منصور: بعض الناس يكره أخذ الفروج ***

رجع إلى كلام محمد بن عبد الله عليه السلام.

قلت: وإن اشترى بما في يده عبداً أو أَمَةً ثم استبدل بالعبد أو الأَمَة مثلها أو عَرَضاً؟

قال: نعم! آخُذُهُ إذا كان من الأصل الذي أصاب أخذتُ ما وجدْتُ في يده من ذلك مما قلّ أو كثُر، ولا آخذُ ما وجدتُ في يد غيره مما باع لأنّ بيعه استهلاكٌ له. وإنما جعلتُهُ استهلاكاً لأني لا أقضي لمن هو في يده بالرجوع

(*) فوق الكلمة: التأول.

إلى المتأوِّل بالثمن الذي أخذ منه؛ فلذلك جعلتُهُ استهلاكاً وآخذُ ما وجدتُ في يد مَنْ وجدْتُهُ مما أعطوا من المعاونة على الظلم، وقطعوا من مال المسلمين استئثاراً عليهم غيّروا ذلك أو لم يغيّروه؛ وهي عندي بمنزلة التأوُّل. وآخُذُ ما في يده غيره أو لم يغيِّرْهُ؛ يؤخَذُ(*) من الظلمَة ما وُجد في أيديهم مما غيّروا من أموال المسلمين. ولو أتلفوها لم آخذْهُم بالضمان. وأكلهم(**) أثمانها تلف لما غيّروا <و>(***) استهلاك وليس بتلف ما أصابوا على التأويل إلاّ أن يأكلوها ويأخذوا أثمانها أو يعطوها في أمرٍ فيه دفعٌ عن المسلمين وصلاحٌ لهم. فما خرج من أيدي الظلمة من أموال المسلمين على هذه الوجوه أجزْتُ ذلك فلم أعرِضْ [ق 280 ب] لشيءٍ منه. وما جعلوهُ بين الأغنياء، وأعطوه على المُعاونة لهم على الظلم فغيّروه بعَرَضٍ أخذتُ ما وجدتُ من ذلك في أيدي الظَلَمَة لأنهم أخذوها على ما <لا>(****) يحلُّ لهم أخذُهُ، وغيّروها على ما لا يحلُّ لهم تغييره.

قلتُ: أرأيت إنْ غيّره هؤلاء الذين أخذوه على المُعاونة على الظلم؟

قال: آخذُ ما وجدْتُ في أيديهم مما غيّروا كما آخُذُ ما وجدْتُ في الخزائن مما غيّروا زادت أو نقصت لأنهم أخذوه على ما لا يحلُّ لهم أَخْذُهُ، وغيّروه(*****) على ما لا يحلُّ لهم تغييره.

قلت: فما بالُ الغاصب تأخذ(******) منه ما غيّره، وتأخذ المغتصَب أينما وقع؛ وقد أخذه على ما لا يحلُّ له أخذه، وغيّره على ما لا يحلُّ له تغييره؟!

(*) في الأصل: موحد.

(**) أو: وأكفلهم.

(***) زيادة يقتضيها السياق.

(****) زيادة يقتضيها السياق.

(*****) في الأصل: وغيّره.

(******) في الأصل: لا تأخذ.

قال: لأنّ تغيير المغتصب لا يكونُ استهلاكاً له لأني آخذُ المغتَصَبَ أينما وقع، وأقضي للمشتري عليه بالرجوع بالثمن لأنه ضامنٌ لثمنه، وأُضمِّنه الثمن إذا استهلك المغتَصَب فلم يوجَدْ. ولستُ أفعلُ ما وجدتُ منه في يد غيره.

قال: قلت: هذا تركت ما في يد المشتري بما استهلك المتأوِّل ثمنه أرأيتَ ما وجدتَ ثمنه قائماً بعَينه عند المتأوِّل لِمَ <لا>(*) تأخذه أينما وقع، وتردّ على المشتري ثمنه القائم بعينه عند المتأوِّل؟

قال: إنّ ثمنه هذا القائم بعينه لو لم يكن للمسلمين لم يكن لي أن آخُذَهُ من أيدي الظلمة، ولأخذتُ(**) العَرَضَ المُغيَّر أينما وقع ولقضيتُ للمشتري على المتأوِّل بالرجوع بالثمن وبالضمان أكلها أو لم يأكُلْها كما أفعل بالغاصب. ولكنْ ليس على المتأوِّل ضمانٌ فيما استهلك من أموال المسلمين، كما يكون على الغاصب. ولكنْ آخُذُ ما وجدْتُ في أيدي الظلمة أو وجدتُ [ق 281 أ] ثمنه، ولا أعرِضُ لما غيّروا إذا كان في أيدي غيرهم قد أخذوا أثمانها لأن أخْذَهم أثمانَها استهلاكٌ لها.

قلت: إن كان ذلك استهلاكاً لها فاترك لهم أثمانها، واترك ما غيّرهُ المتأوِّل لأنك ذكرتَ أنّ ذلك استهلاكٌ لها.

قال: إني إنما جعلتُ تغييرها وهي قائمةٌ عند المشتري بأعيانها استهلاكاً لها لأنّ أثمانها صارت للمسلمين إذ(***) لم يكن على المتأوّل ضمانٌ لما غيّر منها، ولا على المشتري ضمانٌ فيما استهلك أو غَيَّر مما وصل إليهم من أموال المسلمين قد أعطى أثمانها فليس هذا مثل المغتصب.

قلتُ: لَمِ لا يكون الثمن للمتأوِّل إذا لم يكن عليه ضمانٌ لما استهلك من أموال المسلمين بالبيع؟

(*) زيادة يقتضيها السياق.
(**) في الأصل: ولا أخذت.
(***) في الأصل: إذا.

قال: لأنّ الثمن ليس يرجع للمشتري على المتأوِّل أَكَلَهُ المتأوِّلُ أو لم يأكلْه لأنه لا ضمان على المتأوِّل فيما استهلك، ولا أخْذَ العَرَض من يد المشتري لأني لا أقضي له بالرجوع على المتأول.

قلتُ: لمَ لا تقضون له بالرجوع بالثمن على المتأوِّل إذا كان الثمن قائماً بعينه؟

قال: لأنه ليس للمشتري فأقضي له على المتأوِّل إنْ لم يستهلكهُ كما ليس هو عليه إن استهلكه فكذلك ليس عليه وإن لم يستهلكْهُ.

قلتُ: فتجعل ما استهلك المتأوِّل بالتغيير له؟

قال: إنّ المتأوِّل لو كان يستهلك أموال المسلمين بالتغيير له لتركتُه للذين أعطوهم على المعاونة على الظلم، وجعلوه دولةً بين الأغنياء. ولكنْ لا يكون استهلاكاً لما لم يأخذوا له ثمناً. وإنما جعلتُ ما أخذوا ثمنه استهلاكاً له.

<قلتُ>(*): [ق 281 ب] لِمَ لم <يكن>(**) تغييرهم إياه بإعطائهم على قتال المسلمين استهلاكاً؟

قال: لأنهم لو تابوا على ما في أيديهم من أموال المسلمين مما أخذوه على قتال المسلمين ثم لم يردّوها لم تكن لهم توبةٌ حتى يردُّوها قبل التوبة أو بعدها. وإنّ الذين اشتروا وأعطوا الثمن ليسوا بهذه الحال فمن ثمّ أخذتُ ثمن ما غيّروا لأني <لو>(***) وجدْتُ الظلمة قد باعوا لتاجرٍ بالخيار أخذت التاجر بالثمن ثم رددْتُهُ على المسلمين. ولو لم يكن الثمن إذا أخذه الظلمة كان لهم لجعلته دَيناً للظَلَمة على التجار، ولقضيتُ به للظلمة على التجار كما لا يجوز لي أن أقضي به للظلمة على التجار لأنها أموال المسلمين فكذلك آخذها من أيدي الظلمة إذا وجدْتُها قائمةً بعينها لأنها أموالُ المسلمين. ولو لم يكن الثمن للمسلمين لم يكن بيعهم إيّاها استهلاكاً لها، ولأخذتُها أينما وقعت، كما آخُذُ ما أعطوا على المعاونة على الظلم وعلى قتل المسلمين.

(*) زيادة يقتضيها السياق.
(**) زيادة يقتضيها السياق.
(***) زيادة يقتضيها السياق.

قلت: أرأيت ما استعان به عليك أهل البغي في حربهم مما جبوا من خراج المسلمين، وما غيّروا منها ثم ظهرت عليها في العسكر أتغنمها أو تردّها على المسلمين جميعاً؟

قال: لا، بل أغنمها؛ جميع ما غيّروا من ذلك وما لم يغيّروا!

قلت: لِمَ تغنمها وقد زعمْت أنها أموالُ المسلمين تردُّها عليهم إنْ ظهرْتَ؟

قال: إنما أَرُدُّ من ذلك ما لم يستعِنْ به أهلُ البغي عليَّ في الحرب. فأمّا ما استعانوا به وأجلبوا به في عسكرهم فإني أغنمُهُ ما دام في العسكر.

قلت: أرأيت حين استعانوا به عليك في العسكر أَلَهُمْ هو أم للمسلمين؟

قال: بل هو لهم ما دام في عسكرهم وقد خرج من مِلْك المسلمين إذْ حلّت لي غنيمتُهُ حتى [ق 282 أ] يخرج من العسكر.

قلت: أرأيتَ إنْ ردُّوها إلى البيوت؟

قال: لا أغنمها، لأنه رجع إلى حالته الأولى التي كان لا يحلُّ لي فيها أن أغنمه. ولكنْ آخُذُها من أيدي الظلمة فأردّها على المسلمين لأنها أموالٌ لهم حيث ردّت إلى حالها الأولى.

قلت: وكذلك ما استعانوا به عليك مما غنموا من أهل بغي مثلهم، تغنمه ما دام في عسكرهم؟

قال: نعم.

قلت: وإن ردُّوهُ إلى البيوت وظهرْت عليه ردَدْتَه إلى أصحابه الذين غُنم منهم؟

فقال: نعم، إذا كانوا مُقِرِّين بحكمي، وكانت بيني وبينهم مُوادعةٌ.

قلت: أرأيت ما غيّروا مما غنموا من أهل البغي ولم يستعينوا به عليك

أتردُّهُ أينما ظهرْتَ عليه على الذين غُنم منهم أو تردّ العَرَضَ أينما وقع وتترك العين(*) في أيدي الظلمة؟

قال: لا! بل آخُذُ منهم إذا ما وجدْتُ من ذلك في أيدي الظلمة وما غيّروا فأردّه على أصحابه الذين أُخذَ منهم إذا قامت البيِّنة، كما أردّ على المسلمين ما غيّرت الظلمة من أموالهم.

قلت: أرأيت ما غنم أهل البغي من عسكرٍ مقسوماً أو غير مقسومٍ ثم ظهرتَ عليه وهو في عسكرهم أتغنمه؟

قال: نعم أغنم ما كان غير مقسوم، وأَرُدّ ما كان مقسوماً إلى أهله إن أدركوه قبل القسمة أو بعدها بالثمن إذا شاؤوا.

قلت: أتخمِّسه؟

قال: لا خمسَ فيما غُنم من أهل القبلة.

*** قال أبو جعفر محمد بن منصور: وهذا قول بعض المعتزلة، وقول أبي حنيفة وأصحابه ***[1]. **ثم رجع.**

قال؛ قلتُ: أتقسم ما غنمْتَ من أهل البغي كما تقسمُ ما غنمْتَ من المشركين؛ للفارس سهمان وللراجل سهم؟

قال: جاءت سُنّة بغير هذا. ولكنّ ذلك إلى الإمام يقسمه على ما يرى أنّ فيه قوةً [ق 282 ب] للمسلمين، وصلاحاً لهم.

قلت: لِمَ لم تقسمْهُ كما تقسم غنيمة المشركين؟

قال: لأن القوم ليسوا بمشركين إنما أموالهم غلولٌ من المسلمين.

قلت: أتجيزُ عِتْقَهم فيما غنموا منك وصَدَقَتَهم؟

(*) في الأصل: الغنى.

---

(1) في الروض النضير 3/667-668 أنّ جماعةً من آل البيت وفقهائهم يرون الغنيمة والتخميس في هذه الأموال: «وأمّا محمد بن عبد الله فلم يره غنيمةً، ولم يوجِبْ فيه الخُمْس..».

قال: نعم إذا قسموا ثم أعتقوا أو تصدّقوا فهو جائزٌ لأنهم أصابوا ذلك على التأويل. والعتق والصدقة استهلاك.

*** قال أبو جعفر: لا يجوز عتقُهُ عندنا ***

قلت: ما غنم منك أهل البغي وهو في عسكرهم ثم ردّوه إلى البيوت ثم ظهرْتَ عليه قبل أن يقتسموه أتغنمه؟

قال: لا! هو مالٌ ولكنه للذين غُنم منهم أردّه عليهم.

قلت: أرأيت إن اقتسموا بعدما ردّوه إلى البيوت أتغنمه؟.

قال: لا، ولكنْ أردُّهُ على أهله الذين غُنم منهم.

قلت: أخبرني عمّا أحرزْتَهُ منهم ثم قسمْتَهُ في عسكرك ثم رددْتَهُ في البيوت أيكون لك؟

قال: نعم.

قلت: أرأيت إنْ غنمْتَ منهم شيئاً ثم لم تقسِمْه في عسكرك حتى رددْتَهُ إلى البيوت ثم قسمْتَهُ أيكونُ لك؟

قال: نعم!

قلت: فما بالُ ما غنموا منك ثم ردوه إلى البيوت قبل القسمة ثم اقتسموا لم يكن لهم؟

قال: لا، لأنهم أخرجوه ثم ردوهُ إلى حاله فلم يكن لهم بملكٍ تجوز غنيمتُهُ وقد ردُّوهُ إلى دارٍ لا يجوز لأحدٍ من المسلمين أن يغنمه فيها. وإنما جرت القسمةُ، وجعلْتُ لهم غنيمته في دارٍ يملكه صاحبه الذي غنم منه لأنه يجوزُ للمسلمين أن يغنموه كأنهم ردّوه إلى حاله الأولى فمن ثمّ لم أُجزْ لهم فيه القسمة ورددْتُهُ على أهله. ولو أجزْتُ لهم [ق 283 أ] القسمة إذا ردّوهُ إلى البيوت لم آخُذْ شيئاً من بيت المال، ولجعلْتُ لهم ما اقتسموا منه على المعاونة على الظلم وقتْل المسلمين، وما جعلوهُ دولةً بين الأغنياء، ولجعلتُهُ

لهم وإن لم يقسموه ثمّ قسمْتُهُ بينهم إذا ظهرْتُ عليهم كما أقسم بينهم ما غنموا من أهل الشِّرْك مما لم يستعينوا به على عليّ بعد أن أُخمِّسَهُ، ولجعلْتُهُ لهم إنْ تابوا كما أجعلُ لهم ما غنموا من المشركين قبل أن يقتسموهُ ثم تابوا عليه.

قلت: أخبرني عما كان في يده من ماله الذي كان بملكه وهو في العسكر أيجوزُ له فيه العتقُ والصَدَقَة، ويجوز للمسلمين فيها المغنم، (ثم أخرجه إلى داره التي لا يجوز للمسلمين فيها المغنم)(*)، ويقع لأهله فيه الميراث أليس هو له؟

قال: بلى، لأنه كأنه ردَّهُ إلى حاله الأولى التي لا يجوز لي فيه غنيمة. وكذلك ذلك المال الذي ردّوه كأنّهم رَدُّوه إلى حاله الأولى الذي لا تجوز لي فيه غنيمته وهو لصاحبه الذي غنم منه. ألا ترى أنه حين اقتسمه في الغنيمة ثم خرج (وتركه في العسكر لم يكن له بمالٍ يقعُ لأهله فيه الميراث لأنه قد خرج)(**) من مِلْكه بخروجه من العسكر. وكذلك هو إذا خرج به معه كان له لأنه ردّه إلى حاله الأولى التي كان لا يحلُّ لمسلمٍ أن يغنمه فكذلك هو إذا اقتسم شيئاً من أموال المسلمين ثم خرج به وتركه ولم يكن له. فإن خرج به معه فكأنه ردّه إلى حاله الأولى التي لم يكن لي أن أغنمه فيها فهو في المسلمين أردُّه عليهم إنْ ظهرتُ عليهم ولا أغنمه.

قلت: فأخبِرْني عمّا اقتسموا في عسكرهم من رقيقٍ يجوزُ فيه عندك عتقهم أتحلُّ لهم فيه فروجُهُم؟

[ق 283 ب] **قال:** لا يحلُّ لهم فرجٌ ولا أكل ما أصابوهُ من المسلمين.

قلت: فكيف أجزتَ عتقَ مَنْ لا يحلُّ له عتقُها؟ فإن كان لا يملكُها فلا يجوزُ عتقه، وإن كان يملكها فالفرجُ حلالٌ له بما ملكت يمينُهُ.

قال: هو يملكها، يملكُ ما اشترى من أموال اليتامى، والطعام لا يحلُّ

(*) ما بين الحاصرتين عن حاشية المخطوطة.

(**) ما بين الحاصرتين عن حاشية المخطوطة.

أكله له، والفرج لا يحلُّ له وطؤه(*)، والعتق فيه جائزٌ لأنه بملكه. وكذلك هو يملك ما غنم من المسلمين إذا اقتسموه في العسكر. وهو لا يحلُّ له أكله ولا وطء الفرج لأنه أخذه بغير حِلِّه، كما لا ينبغي للمشركين وطء ما غنموه من رقيق المسلمين وهم يملكونهم لأنهم قد خرجوا من مِلْك المسلمين؛ فهو له إنْ أسلم عليه لأنه بملكه قبل الإسلام(**). ولا يملكُ ما في يد غيره ممن أسلم معه ولو لم يكن له كما ليس له ما أسلم عليه غيره من أصحابه. والفرجُ ثَمّ حرامٌ، والعتق جائزٌ إذا أسلموا جميعاً.

قلت: إن تابوا عليه وهو في العسكر يكونُ لهم؟

قال: لا! هم في هذه الحال لا يملكونه.

قلت: أرأيتَ ما غنموا من المشركين ثم استعانوا به عليكَ قبل القسمة ثم تابوا عليه أيكونُ لهم؟

قال: نعم[1].

قلت: فَلِمَ لا تجعلُ ما غنموا منك ثم تابوا عليه قبل أن يقتسموه لهم؟

قال: لا! لأنهم حين تابوا عليه خرجوا من عداوة المسلمين إلى ولايتهم التي لا يحلُّ لهم فيها حبسُ شيءٍ من أموال المسلمين ولا أكلها، ولا تكونُ لهم توبةٌ إلاّ بِرَدِّ ما بقي في أيديهم منها فهم حين تابوا خرجوا من عساكر البغي، وصار عسكرهم عسكر الإسلام فكأنهم حين تابوا ردُّوها إلى عسكرهم ودارهم.

قلت: وكذلك مَنْ تاب من المشركين على شيءٍ من أموال المسلمين على هذه الحال؟

(*) في الأصل: وطئه.
(**) في الهامش: لم يكن بملكه ـ ولم أهتدِ لموضعها من النص.

(1) قارن بمسألة مشابهة عند ابن المنذر في **الإشراف**، مصدر سابق، 394/2-395، والسرخسي في **المبسوط** 131/10-132، والكاساني: **بدائع الصنائع**، نشر زكريا علي يوسف، بدون تاريخ، 4400/9.

[ق 284 أ] **فقال:** إنّ عسكر المشركين ودارهم واحدٌ تحلُّ غنيمة ما كان فيها. وإنَّ عسكر أهل البغي غيرُ دارهم تحلُّ غنيمةُ ما كان في عسكرهم ولا تحلُّ غنيمةُ ما كان في الدُور لم يستعينوا به عليك. هم مُقِرُّون في الجملة بأنّ أموال المسلمين حرامٌ فقد كانوا مقرّين بتحريمها فلا توبة لهم حتى يردّووا ما بقي عندهم منها. ولو جعلْتُ لهم ما أصابوا من أموال المسلمين ثم تابوا عليه لجعلْتُ لهم بيوت الأموال والخزائن وجميع ما في أيديهم من أموال المسلمين إن تابوا عليه الساعة ولكنْ ليس ذلك لهم.

قلت: أرأيتَ مَنْ أخذ جائزةً من أيدي الظلمة؟

قال: إنْ كان(*) أُجيزَها على المعاونة على الظلم وقتْل المسلمين أخذتُها منهم وما غيّروا به من عَرَض. وإنْ كان أُجيزها رجلٌ من المسلمين على ما يجوزُ له أخذها على غير معاونةٍ على ظلم ولا قتل، وليس <ثَمَّ>(**) إمامٌ عادلٌ تُرَدُّ إليه أموالُ المسلمين فلا آخُذُ منه إلاّ ما وجدْتُ منه قائماً بعينه لم يغيِّرْهُ. فأمّا ما أكل وغيَّر قبل ذلك فهو له إلاّ أن يكون غيّر شيئاً بعد ظهور إمامٍ عادل فإنّي آخُذُهُ بما غيّر من ذلك لأنه غيّره في حالٍ لا ينبغي له تغييره.

قلت: أرأيت ما أُجيز به هذا المسلم أما كان للمسلمين فيه نصيبٌ؟

فقال: أمّا يوم وصل إليه فلا إلاّ كما كان للمسلمين فيما أعطى الإمامُ العادلُ لبعض المسلمين وأَخَّر بعضهم حتى يعطيه فإنْ لم يُعطه لم يكن له فيما أعطى الذي أخذ قبله نصيبٌ لأنه أخذَه، والآخر يجوزُ له في تلك حتّى ظهر الإمام العادل الذي ينبغي أن تُرَدَّ إليه أموالُ المسلمين ثم يقسمها بينهم فما حبس عند ذلك فهو غلول.

قلت: لِمَ صار ما حبس منها عند ذلك غلولاً لأنّ للمسلمين فيه نصيباً؟

(*) عن هامش الأصل.
(**) زيادة يقتضيها السياق.

قال: نعم! حين جاء إمامٌ عادلٌ يجب عليهم أن [ق 284 ب] يرفعوا إليه ما كان عندهم من أموال المسلمين. وأمّا قبل ذلك وليس إمامٌ تؤدى إليه أموالُ المسلمين فهو أحقُّ بها من غيره لأنه أخذها على ما يجوزُ للمسلمين أن يأخذوها عليه. وقد كان ينبغي للإمام الجائرْ أن يعطيه ويُعطي سواهُ من المسلمين.

قلت: أرأيت ما وجدْتَ الإمام الجائر قد أعطاهم على قتال المشركين أتأخذه منهم؟

قال: لا! لأنّ في ذلك دفعاً عن المسلمين، وصلاحاً لهم، ينبغي له أن يدفع عن المسلمين.

قلت: أرأيتَ إنْ وجدْتَ الإمام الجائر قد أعطى أُناساً من رؤوسهم كلّ رجلٍ منهم مائة ألف أتأخذها منهم؟

قال: أُجيزُ لهم من ذلك ما يجوزُ للإمام العادل أن يجيز به بعض المسلمين في جهاد المشركين عشرة آلافٍ فما دونها، وآخُذُ ما سِوى ذلك.

قلت: أرأيتَ مَنْ تَأَوّل عليك بالبراءة من عليٍّ عليه السلام فسفك دمك، وأخذ مالَكَ، وسبى الذُّرّيَّة أتأخذه بشيءٍ مما أتى من ذلك؟

قال: إنْ كان تأوّل ذلك وهو مُحاربٌ بعد أن يظهر فهو غير مأخوذٍ بشيءٍ من ذلك لأنه لا حَدَّ عليه فيما أصاب على التأوّل؛ وإنْ كان ظهر على ذلك وهو محرِّمٌ لذلك ثم بدا له في ذلك.

*** قال أبو جعفر: يعني ظهر فسفك الدم وأخذ المال وهو محرِّمٌ لذلك ثم بدا له بعد التحريم فأَحَلَّ أَخْذَ المال، وسَفْكَ الدم *.**

قال: فهو مأخوذٌ بجميع ذلك أسفك دمه، وأُضمّنه المال، وأُقيمُ عليه الحَدَّ لأنه لا تأويل إلا في حرب ومُبا‌ينة.

قلت: أرأيتَ إنْ تأوّل في الحرب فسبى الذرية، ونكح النساء وأخذ ما لم يستعينوا به عليه في الحرب ثم استهلكه أتأخذه وتقيم عليه الحدّ؟

قال: لا! لأنّ ذلك كان كتأويل أهل الشرك فأُجيز تأويله عليهم إذا سمّاهم بالشرك في الحرب والمباينة.

قلت: أرأيت إن ادّعى المتأوّل أنّ رجلاً من أصحابه رجع عن أمره إلى الأمر الذي كان [ق 285 أ] يستحلّ به دمه وماله وسباء ذريته يعني بقتله وأخذ ماله وسبي ذريته؟

قال: أحوزُ له دمه وآخُذُهُ بما سوى ذلك أُضمّنه المال، وأُقيم عليه الحدَّ لأني أستحلُّ ذلك من عدوّي إذا رجع وهو مقرٌّ بحكمي.

قلت: أرأيت إنْ ظهر على قومٍ يقاتلهم بغير الشرك ثم استحلّ ما لم يُجْلِبوا به عليه في الحرب مما في البيوت ثم قَتلَ مَنْ في البيوت منهم وأخذ أموالهم أتقيدُ منه وتضمّنه ما أخذ من ماله؟

قال: لا!

قلت: فلِمَ جوَّزتَ له من التأوّل في الحرب ما لم تستحلّه أنت من عدوك؟

قال: لأنّ رجلاً لو تأول على رجل في الدار فقتله أقدْتُهُ منه. ولو فعل ذلك خارجاً أجزتُهُ له في التأويل لأنه لا يقعُ التأوّلُ في دارٍ أبداً على مَنْ هو مُقِرٌّ بحكمه ولا من أهل الدار بعضهم على بعض، ألا ترى أنه لو كان رجلٌ من الإباضية ظهر على قومٍ فأقرّوا له بالحكم ثم بدا له فرأى رأيَ الأزارقة فتأوّل عليهم فقتل وسبى بغير مُباينةٍ أخذتُهُ منه ولم يَجُزْ ذلك على مَنْ هو مُقِرٌّ بحكمه. ولو بدا ذلك منه وهو مُحاربٌ خارجاً من الدار ثم قتل وسبى لأجزتُ له ذلك في التأوُّل.

قلت: أخبرني عمّا استعانوا(*) به عليك من أموالهم ثم ماتوا عليه وهو في العسكر أيكون لورثة الميت فيه ميراث؟

قال: لا!

قلت: لِمَ لا تجعله لورثته وقد مات وهو بملكه؟

(*) في الأصل: استغاثوا.

قال: لأنه لا يجوزُ للمسلمين أن يغنموا ما يجوز لهم ولغيرهم فيه الميراث لأنه لا يجتمع ميراثٌ ومغنمٌ في مالٍ واحد، ولا يُسبى قومٌ تحلُّ مناكحتهم لأنه لا يحلُّ فرجٌ واحدٌ لرجل في حالٍ واحدة؛ ألا ترى لو أني قاتلتهم ثم ظهرتُ عليهم كان ما تركوا مغنماً، ولم يكن لورثتهم منه شيء؟

قلت: أرأيت إنْ قتلتَهُ في العسكر وأنت وارثُهُ أتَرِثُهُ ما في البيوت إذا لم يكن لك أن ترثه ما في العسكر مما استعان به [ق 285 ب] عليك؟

قال: نعم!

قلت: أيحلُّ لك بعضه ولا يحلُّ لك بعضه في الوجهين جميعاً؛ يحلُّ لك ما في الميراث(*) ولا يحلُّ لك ما في المغنم وهو لرجلٍ واحد؟

قال: كذلك جاءت السنّة بالآثار في بعض السيرة: مالٌ واحدٌ لرجلٍ واحد يضمن بعض ما استهلك ولا يضمن بعض ما استهلك. ما استُعين به عليك منه ثم ظهرْتَ به فاستعنْتَ به عليه فاستهلكته لم تضمنه، وما لم يستعن به عليك فظفرت به ثم استعنت به عليه فاستهلكته ضمنته ورددْتَهُ عليه. فكذلك استحللتُ ما أُجْلِبَ به عليَّ ولم أُوقع فيه الميراث، وتركْتُ ما لم يُجْلَبْ به عليَّ وأوقعتُ فيه الميراث.

قلت: أرأيتَ إنْ قتلته في الحرب ترثُهُ ما في البيوت كما تَرِثُهُ إن مات؟

قال: نعم!

قلت: وكذلك إن قتلك يرثك ما في البيوت كما ترثُهُ؟!

قال: لا!

قلت: وكيف ترثُهُ ولا يرثُك؟

قال: لأني قتلْتُهُ بحقٍّ أُمرتُ بقتله، وقتلني بالباطل وقد نُهي عن قتلي؛

(*) ربما كانت الكلمة: البيوت.

ألا ترى لو أنّ رجلاً قتل أخاه وهو أخي لم يرثْهُ لأنه قتله ظالماً، وإنْ قتلْتُهُ بأخي ورِثْتُهُ لأني قتلته والقتل لي جائز؟! وكذلك أرِثُ الباغي ولا يرثُني.

قلت: هكذا قولك في جميع مَنْ حاربك؟

قال: لا!

قلت: لِمَ؟ أليسوا جميعاً محاربين(*) لله ورسوله؟

فقال: بلى! ولكنّ السيرة والأحكامَ فيهم تختلف.

قلت: وما الذي فَرَّق بينهم وهم جميعاً محاربون لله ورسوله؟

قال: إن السيرة والحكم فيمن حاربني وهو مستحلٌّ لدمي ومالي بالتأويل ليس مثل السيرة فيمن حاربني وهو محرِّمٌ لدمي ومالي. السيرةُ في المحارب المحرِّم لدمي ومالي أن آخُذَهُ بما أصاب من المسلمين في الحرب من جراحةٍ أو قتلٍ ومالٍ استهلكه أو فرج حرام وطئه أُقيدُ منه بما أصاب من دم [ق 286 أ] أو جراحةٍ، وأُقيم عليه الحَدّ بما أصاب من فرجٍ حرام، وأُضمّنه ما استهلك من أموال المسلمين في حربه وأردّ عليه إذا جاء تائباً أو ظهرتُ عليه ما بقي في يدي من ماله. والحكم فيه إذا ظهرتُ عليه أو أسرتُهُ أن أُقيم فيه الحدود التي في الكتاب؛ إنْ كان قتل ولم يأخذ المال قتلْتُهُ، وإن كان قتل وأخذ المالَ صلبْتُهُ، وإنْ كان أخاف السبيل ولم يقتُلْ ولم يأخُذْ مالاً نفيتُهُ من الأرض. والسيرة والحُكْمُ في المتأوّل المستحلّ لدمي ومالي إذا جاء تائباً لم آخُذْهُ بما أصاب في حربه من دمٍ أو جراحةٍ، ولم أُقِمْ عليه الحَدّ فيما أصاب من فرج حرام، ولم أُضَمِّنْهُ ما استهلك من مالٍ أصابه من المسلمين على التأوُّل. وإن أسرْتُهُ أو ظهرْت عليه لم أُقِمْ فيه الحدود من القتل والصلْب والقطع والنفي من الأرض، ولم أردّ عليه ما بقي في يدي مما أصبْتُ من ماله

(*) في الأصل: محاربي.

في الحرب، واستعان به عليّ لأنه كان مستحلاً لدمي وغنيمة مالي، ولم ينزل من السماء فيه حكمٌ كما أُنزل في المحارب، فلم أكن لأُجريَ عليه أحكام المحارب لأنه مستحلٌ، ولا أُجري عليه أحكام المشرك لأنّ ما فيه من التوحيد حال بيني وبين أن أحكم فيه بحكم المشركين المستحلّين، ولا بحكم المحاربين المحرِّمين، أجريتُ عليهم حكم ما أمرني الله باتّباعه، وجعله مع الكتاب لا يفارقه مع ما جاء به من العصمة من الضلال(*) كما كان من سيرة عليّ رحمة الله [ق 286 ب] عليه في أهل البغي، وكان أول مَنْ سار فيهم؛ جَعَل ما أجلبوا في عسكرهم مغانمَ للمسلمين، ولم يسهمْها على سهام الخيل والرجال، وورّث منهم ورثتهم، وجعل ما في بيوتهم ميراثاً لهم مع أنّ الأمة قد أجمعت على أن يقيموا هذه الأحكام على المحارب المحرِّم. وأجمعوا جميعاً على أن لا يسيروا بها في المحارب المتأوِّل المستحلّ.

قلت: فما لك جَوّزْت للمتأوِّل المستحلّ ما استهلك مما غنم من ذلك، وأخذْتَ منه ما وجدْتَ في يده مما بقي من مالك ولم يستهلكْه، ولم تفعل ذلك به فيما غنمْتَ منه حين ظهرْتَ عليه وأقرّ بحكمك أن تجوّز لنفسِكَ ما استهلكْتَ مما غنمْتَ من ماله، ولا تردّ عليه من ماله ما لم تستهلكه.

قال: مِنْ قِبَل أني أخذْتُهُ وأَخْذُهُ يحلُّ لي بذلك أُمرتُ، ولم يأمرني الله أن أردّ عليه منه شيئاً بعد أن أَحَلَّهُ، وأخذه هو مني قد حرّمه الله أن يأكل منه شيئاً في حالٍ من الحال، وأمره أن يردَّ ما بقي في يده عليَّ.

وسألتُهُ عن أهل العدل إذا ظهروا على أهل الحرب فغنموا أموالهم، وسبوا ذراريهم ثم إنّ أهل البغي ظهروا عليه قبل أن يقتسموه، ثم إنّ أهل العدل ظهروا على أهل البغي وذلك المالُ في أيديهم لم يقتسموه؛ هل فيه خُمْسٌ وهل يقتسمونه كما تُقسم غنيمة المشركين؟

(*) بعد هذا سطران مضروب عليهما نصهما: والظاهر فيهم ما اجلبوا به في عسكرهم مغانم للمسلمين ولن نسهمها على (ما) في الكتاب.

قال: لا!

قلتُ: ولِمَ وقد وجدوه بعينه؟

قال: مِنْ قِبَل أنه لم يكن لهم بمالٍ حتى يقتسموه، ويعلم كلّ رجلٍ منهم ماله بعينه، ومِنْ قِبَل أن أحدهم لو أعتق أو تصدّق لم يَجُزْ ذلك؛ ألا ترى أنّ المشركين لو غلبوا عليه من قبل أن يقتسموه ثم إنّ قوماً آخرين من المسلمين غلبوا(*) عليه بعد كان فيه الخُمس؟ ولو كانوا اقتسموه رُدَّ على الأولين [ق 287 أ] ولم يكن لهؤلاء الذين غلبوا عليه بعدُ شيءٌ.

قلت: فأراك قد جعلْتَهُم بمنزلة المشركين؟!

قال: كلاّ! ألا ترى أني أجعلُ فيه إذا أحرزه المشركون قبل أن يُقسم ثم ظهر عليه(**) بعدُ كان فيه الخُمس، وإذا أحرزه أهل البغي قبل أن يقسم ثم ظهر عليه المسلمون لم أجعل فيه الخُمس ولكني أجعلهم كأنهم هم الذين غنموه من المشركين؟

قلت: أَفلَهُمْ هو إنْ غنموا منك ثم تابوا كما هو للمشركين إن غنموه منك ثم أسلموا؟

قال: لا!

قلت: أرأيتَ إنْ كان فيما غنم منك أهل البغي جاريةٌ غصبها رجلٌ من أهل البغي نفسها أو من أهل المصر هل تحدُّ واحداً منهما وهما ليس ممن ظهر عليه منهم؟

قال: لا!

قلتُ: ولِمَ ذاك؟

(*) غلبوا؛ مكررة في الأصل.

(**) قبل عليه: عليهم؛ مضروب عليها.

قال: لأنّ لجميع أهل القبلة **دعوى** ما لم يتباينوا وإنْ تباينوا فليس عليهم في المُباينة حدودٌ ولا قصاص[*].

IV

أصلُ الباب، أعني باب قتال البغاة، والسيرة في أنفُسهم، وذراريهم، وأموالهم؛ عند سائر الفقهاء المسلمين مسلكُ الإمام عليٍّ تجاه أهل البصرة وأموالهم بعد وقعة الجمل، وتجاه الأموال والأرواح بعد الإيقاع بالخوارج في النهروان. لكنّ الروايات تختلف عن الإمام في المعركتين، كما تتعدد التأويلات لبعض تصرفاته وأقواله في الحالين. يقول صالح بن مهدي المقبلي (-1108 هـ) في المنار[1]: قد تعلّق المُثْبتُ والنافي بالروايات عن عليٍّ. ويَرِدُ[2] في **المسند** المنسوب للإمام زيد بن علي بن الحسين (122 هـ): «زيد بن علي عن أبيه عن جدّه عن علي قال: لا يُسْبى أهل القبلة، ولا يُنْصَبُ لهم منجنيق، ولا يُمْنَعون من الميرة ولا طعام ولا شراب. وإنْ كانت لهم فئةٌ أُجهز على جريحهم وأُتبع مُدْبِرُهم. وإن لم تكن لهم فئةٌ لم يُجْهَزْ على جريحهم، ولم يُتبع مُدْبِرُهم **ولا يحلُّ من مِلْكهم** شيءٌ إلاّ ما كان في معسكرهم. زيد بن علي عن أبيه عن جدّه عن عليٍّ: لم يتعرض لما في دُور

(*) لا ينتهي باب قتال البُغاة بالجامع الكافي عند آخر الرسالة؛ بل تأتي بعد ذلك أحاديث وآثار في الثناء على الإمام العادل، وذم الظلم والظلمة مقدار صفحة.

(1) صالح بن مهدي المقبلي: **المنار في المختار** من جواهر البحر الزخّار، حاشية العلاّمة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي على البحر الزخّار، مؤسسة الرسالة ومكتبة الجيل الجديد، بيروت وصنعاء 1988، 485/2.

(2) مسند الإمام الشهيد زيد بن علي، ويسمَّى المجموع الفقهي، مطبعة المنار بمصر القديمة سنة 1340 هـ، ص 153-154.

أهل البصرة إلاّ ما كان من خراج بيت مال المسلمين. زيد بن علي عن أبيه عن جدّه عن علي أنه خمَّس ما حوَاهُ عسكر أهل النهروان وأهل البصرة؛ ولم يعرضْ لما سِوى ذلك».

وتشير مقارنة سريعة بين آراء زيد بن علي والنفس الزكية إلى أنّ هناك اختلافاً في نقطةٍ مهمةٍ. فالنفس الزكية يوافقُ أبا حنيفة وبعض المعتزلة (كما لاحظ محمد بن منصور المُرادي) في عدم إجازة أخذ شيءٍ من أموال المعارضين السياسيين الخارجين على الإمام. وهذه مسألةٌ قال بها رجالات المذاهب السنية جميعاً فيما بعد بينما قالت الزيدية الهادوية بما قال به زيد بن علي من اغتنام وتخميس ما في معسكر البغاة. والجدير بالذكر أن رجالات المذاهب السنية الآخرين يذهبون مذهب محمد النفس الزكية ويستندون مثله في ذلك إلى رواياتٍ مختلفةٍ عن تصرفات الإمام علي في الجمل والنهروان[1].

ويصرّح متأخّرو الزيدية بمخالفة محمد النفس الزكية فيما ذهب إليه في المسألة. بل يمضي الهادي إلى الحق (-298 هـ) مؤسّس الدولة الزيدية باليمن إلى أبعد مما مضى إليه الإمام زيد[2].

ولا تعالج القطعة التي نشرناها هنا من سِيَر محمد النفس الزكية تعريف

(1) يذكر يحيى بن الحسين في **طبقات الزيدية**؛ مخطوطة المفتي أحمد زبارة بصنعاء، ق 17 ب أنّ الزيدية باليمن قلّدوا الهادي إلى الحقّ في الأصول والفروع، وتركوا آراء زيد بن علي. وللإمام الهادي كتابان معروفان في الفروع هما: جامع الأحكام، والمنتخب؛ قارن **بعبد الله الحبشي**: **مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن**، نشر مركز الدراسات اليمنية، 1985، ص 509، 515.

(2) المبسوط للسرخسي، مصدر سابق 126/10. ويروي ابن القاسم عن مالك (المدونة 407/1) رأياً يشبه قول النفس الزكية من بعض الوجوه: «أما الأموال فرأيي إنْ وجدوا شيئاً بعينه أخذوه». قال: «ولا يتبعون بشيءٍ مما استهلكوه لأنهم إنما استهلكوه على التأويل». وقارن بالإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر، تحقيق محمد نجيب سراج الدين، دار الثقافة بالدوحة 1986، 291/2.

البغاة، والشروط والظروف التي يحلُّ أو يجبُ فيها قتالُهم. بل تبدأُ القطعةُ بسؤالٍ موجَّهٍ للنفس الزكية عن صنيعه إذا ظهر على أهل البغي بما «وَجَدَ في أيدي الظَّلَمَة من أموال المسلمين». وأموال المسلمين بأيدي **البُغاة** نوعان: ما غنموه أو غصبوه من المسلمين، وما أعطوه للذين تعاملوا معهم أو تعاونوا معهم على الظلم. ويجيبُ النفس الزكية بالقول: «آخُذُها جميعاً من أيدي الظَّلَمة..». لكنه يفصّلُ بعد ذلك فيقول إنّ تلك الأموال إمّا أن تكون قد غُيِّرت من جانب البُغاة مقابل سِلَع وعُروض، أو أن تكون قد بيعت. والنفس الزكية يرى استرداد المستبدَل أو المُغيَّر، ولا يرى استردادَ المُباع. فالبيع بالنسبة له استهلاكٌ، والاستهلاك لا تعويض عليه أو لا ضمانَ من جانب الباغي المتأوِّل، أي المعتنق رأياً دينياً وسياسياً مُعَيَّناً يُبيحُ له ذلك. وذلك بخلاف الغاصب لأنه يضمنُ في كلِّ الحالات. والواضحُ من الكلام المنسوب لزيد بن عليٍّ أنه متمسِّكٌ تماماً بما رواه عن الإمام علي. وصورته عن المسألة أنّ البُغاة فريقٌ مُعارِضٌ يستعمل العنفَ لتحقيق برنامجه الديني/ السياسي في وجه السلطة المركزية أو الإمام العادل. ولأنَّ المعارضة المسلَّحة لا تُخْرِجُ من الإسلام؛ فإنّ المقصود الإصلاح، وإزالة عِلَل الثوار أو مسوِّغاتهم. ومن هنا فإنّ زيداً لا يرى أن يُغنم إلاّ ما كان في المعسكر أو مع العسكر مما أجلبوا به أو استعانوا به في قتال المسلمين بشكلٍ مباشر. أمّا محمد النفس الزكية فيفرّق بين البغاة الذين هُزموا ولم يصلوا للسلطة؛ وهؤلاء لا يجيز أخذ شيءٍ منهم وأولئك الذين استقرّ لهم الأمر بعض الوقت ثم أُزيلوا. يتصور النفس الزكية الفريق الثاني أمراً واقعاً قائماً صارت لهم أموالٌ، وصار لهم أعوانٌ يجيزونهم على معاونتهم لهم. وهو ما يتفق والوضع الذي كان عليه بنو أُمية. وهو يريد من أجل ذلك إزالة المظالم التي ارتكبوها عندما يَصِلُ للسلطة. ومع ذلك فإنّ الأمر يبقى غامضاً إذ ما **حُدُود الاستبدال أو التغيير** التي تتوقف عندها المُلاحقة، ويتوقف التتبُّع؟ أو بمعنًى آخر هل ملكياتُ الأمويين العقارية على سبيل المثال، مما ينبغي استردادُه لأنها ليست مما غُيِّرَ (بل هي مما استُبدل أو احتيز فحسب) وهي في الأصل أموالٌ من أموال المسلمين؟ إذا كان الأمر

كذلك فما الفرقُ بين برنامج النفس الزكية وما فعله العباسيون واقعاً؟! هكذا يبقى الأمر غامضاً رغم كثرة تفصيلات النفس الزكية وتدقيقاته. والمعروفُ أن أبا حنيفة (-150 هـ) كان بين أنصار النفس الزكية، فيما يُقال، كما أنّ أوائل الزيدية، وبخاصةٍ بالعراق والمشرق، كانوا يوافقون أبا حنيفة في أكثر الفروع. لذا فربما أمكن فهمُ مقاصد النفس الزكية بالرجوع إلى رأي الأحناف. لكنْ بالعودة إلى السرخسي الحنفي المشرقي يتبيَّنُ لنا أنّ أبا حنيفة وأصحابه لا يوافقون النفس الزكية فيما ذهب إليه؛ فهم يقولون: «ولا يُؤخَذ لهم مالٌ على سبيل التملك بطريق الاغتنام... ولا تُتَمَلَّكُ أموالُهم لبقاء العصمة فيها بكونها مُحرَزةً بدار الإسلام فإنّ التملُّك بالقهر يُخصُّ بمحلٍّ ليس فيه عصمة الإحراز بدار الإسلام...»[1]. ويبدو أنّ الزيدية الهادوية يتفقون مع النفس الزكية فقط في استرداد ما يعتبرونه «أموال المسلمين» من البُغاة[2]. لكنهم يختلفون معه في التفصيل فهو يريد استرجاعَ كلّ شيءٍ، ولو كان ما غيّروا في «فرج اشترى منه جاريةً فوطئها»؛ إذ يعلِّقُ محمد بن منصور المُرادي على ذلك ضمن **الرسالة**: بعض الناس يكرهُ أخذ الفروج!

ويمضي النفس الزكية قائلاً إنه لو فُرِضَ أن أعطوا الأموال أو غيّروها دفعاً عن المسلمين، في الجهاد مَثَلاً، فإنه لا يُصادرُها ممن هي في يده. أمّا ما أعطوه للمُعاونة على الظلم فإنه يستردُّهُ وإن غُيِّرَ إلاّ ما كان بيعاً.

ويصل السائلُ مع النفس الزكية إلى ما كان في معسكر البغاة «مما

---

(1) السرخسي: المبسوط 162/10.

(2) قارن بآراء الزيدية الهادوية في: أحمد بن يحيى ابن المرتضى: **كتاب البحر الزخّار** الجامع لمذاهب علماء الأمصار، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، 1975، 420/6-421، والإمام القاسم بن محمد بن علي: **الاعتصام بحبل الله المتين**، ويليه كتاب أنوار التمام في تتمة الاعتصام لأحمد بن يوسف زبارة، مكتبة اليمن الكبرى بصنعاء، بدون تاريخ، 537/5-538، وشرف الدين الحسين بن أحمد السياغي: **الروض النضير** شرح مجموع الفقه الكبير، نشر مكتبة المؤيَّد بالطائف، بدون تاريخ، 665/4-666، وعبد الله بن مفتاح: **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، نشرة عبد الله إسماعيل غمضان، 1401 هـ، ص 154.

استعان به عليك أهل البغي في حربهم مما جبوا من خراج المسلمين»؛ فيردّ النفس الزكية بأنه يغنمها جميعاً ولا يردُّها على الثوار المهزومين. ومع أنه لا يذكر مستَنَدَهُ في ذلك فالواضحُ أنه يأخذ بما يرويه أهل البيت عن الإمام عليٍّ أنه قال يوم الجمل: «لكم العسكر وما حوى»[1]. وهذا ظاهرٌ في رواية زيد بن علي السالفة الذكر عن الإمام علي أنه خَمَّس ما حواه عسكر أهل النهروان وأهل البصرة. أمّا فقهاء المذاهب السنّية المختلفة[2] فلا يجيزون غنيمة شيءٍ من البغاة حتى ما كان في معسكرهم أو أجلبوا به على أهل العدل. وحده أبو حنيفة يجيزُ لأهل العدل استعمال كُراع أهل البغي وسلاحهم عند الحاجة: «فإذا وضعَت الحربُ أوزارها رُدّ جميع ذلك عليهم لزوال الحاجة..»[3]. والأصلُ في ذلك عندهم أنّ «ما أصاب أهل التأويل الذين نصّبوا إماماً وقاتلوا على التأويل من دمٍ أو مالٍ أو جرحٍ على التأويل ثم ظُهر عليهم لم يُطالبوا بشيءٍ من ذلك إذا أصابوه على وجه التأويل»[4]؛ فعن الزُهريّ (-124 هـ) أنه قال: «أدركت **الفتنة** أصحاب رسول الله ﷺ فكانت فيها دماءٌ وأموال فلم يقتصّ فيها من دمٍ ولا مالٍ ولا جرحٍ أُصيبَ ـ إن شاء الله ـ بوجه التأويل، إلاّ أن يُؤخَذَ مالُ رجلٍ بعينه فيُدْفَع إلى صاحبه»[5].

ويوردُ النفس الزكية بعد المبدأ العام تفصيلاتٍ بشأن ما يجوز له أن يغنمه من أهل البغي، وما لا يجوز، ومتى يكون عليه أن يخمّسه. ويلاحظ

---

(1) مسند الإمام زيد، مصدر سابق، ص 154.

(2) قارن بآراء فقهاء السلف والسنة جميعاً في ابن المنذر: **الإقناع**، تحقيق عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، الطبعة الأولى 1408 هـ، 676/2.

(3) السرخسي: المبسوط 163/10. وقارن بالمغني لابن قدامة، مصدر سابق، 115/8-116.

(4) ابن المنذر: **الإقناع**، مصدر سابق، 675/2. وقارن بالماوردي: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير، تحقيق إبراهيم بن علي صندقجي، مطبعة المدني 1987، ص 169-170، وابن قدامة: **المغني**، مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ، 113/8-114.

(5) سنن سعيد بن منصور 392/2، والسنن الكبرى للبيهقي 174/8-175، والمصنَّف لعبد الرزاق 120/10 رقم 18584.

محمد بن منصور في إحدى الجزئيات من جديدٍ أنّ النفس الزكية يتفق فيها رأيه مع قول بعض المعتزلة، وقول أبي حنيفة وأصحابه؛ وليس مع جمهور الزيدية؛ ويتعلّق ذلك بالأموال التي بأيدي «أهل البغي» والتي لا يرى النفس الزكية أن يؤخذ منها شيءٌ بينما يرى الزيدية إعادتها إلى البغاة المستسلمين بعد أخذ الخُمْس. كما يختلف النفس الزكية مع فقهاء أهل البيت في تفصيلٍ مؤدّاه إجازتُهُ عتق البُغاة وصدقاتهم فيما غنموه من أهل العدل. وكان صاحب **الجامع الكافي** قد روى عن الحسين صاحب فخّ قال: كُلُّ مولودٍ أعتقه أهل البغي فهو مردودٌ في الرق. ويضيف محمد بن منصور المُرادي أنه سأل الإمام القاسم بن إبراهيم (-246 هـ) عن ذلك فوافق صاحب فخّ. بعد هذا يُسند إلى محمد النفس الزكية أنه قال: إذا اقتسموا ما غنموا من أهل العدل ثم أعتقوا أو تصدّقوا فهو جائزٌ لأنهم أصابوا ذلك على التأويل، والعتق والصدقة استهلاك[1].

ويعود النفس الزكية بعد تدقيقاتٍ بشأن العتق والصدقة، وردّ المال إلى أصحابه أو أهله الأصليين للحديث عن جوائز البُغاة وأُعطياتهم لأعوانهم. وهو يرى أن لا يستردّ الجوائز والأُعطيات التي لم تُعْطَ على الظلم أو القتل وبخاصةٍ مع عدم وجود الإمام العادل الذي يقسم بين الناس بالسوية. وهناك حالةٌ واحدةٌ فقط يستحسنُ فيها النفس الزكية أن يستردّ جائزةً ما أو بعضها؛ وذلك إذا تجاوزت الجائزة الحدودَ المعقولة.

ويرى النفس الزكية ـ شأنه في ذلك شأن أكثر فقهاء المذاهب الأربعة ـ هَدْرَ الدم والمال الذي أصابه البغاة المتأوِّلون. ثم يعود لتكرار تفصيلاتٍ وجزئياتٍ لعمومياتٍ سبق أن ذكرها. ويختم رسالته بالقول: «إنّ لجميع أهل القبلة دعوى ما لم يتباينوا. وإنْ تباينوا فليس عليهم في المُباينة حدودٌ ولا قصاص». **والدعوى** هي الحرمة الشاملة للدم والمال، الناجمة عن الذمة

---

(1) الجامع الكافي م6/ 279 أ، وقارن **بالاعتصام بحبل الله المتين** للمنصور بالله محمد بن القاسم، مصدر سابق، 738/4.

الواحدة. فإذا اختلفوا لسببٍ دينيٍّ أو سياسيٍّ فلا تبعة عليهم فيما أصابوه من دمٍ أو مال أثناء الاختلاف.

* * *

وتبقى كلمةٌ في تركيب الرسالة وعالمها المصطلحي. فالملحوظُ أنّ الرسالة تُسمَّى «سيرة» والكتاب الذي يُوردُها صاحبُ **الجامع الكافي** عنه هو كتابُ **السيرة** لمحمد بن منصور المُرادي. وقد ثبت لي بالرجوع للمصادر الفقهية الزيدية أنّ ما أورده صاحبُ «الجامع الكافي» قطعةٌ فقط من مجمل «السيرة»[1]. وقد عُرف المفرد «سيرة» كمصطلح للدلالة على البيان العقدي أو البرنامج أو العقيدة الشخصية كما سبق أن ذكرتُ لدى الإباضية[2]، والحارث بن سُريج في بدايات القرن الثاني الهجري. ولا ننسى أنّ ابن إسحاق كتب **السيرة** في ثلاثينيات القرن الثاني الهجري في الغالب. لكن في حين اقتصر استعمال المصطلح عند المذاهب السنية منذ القرن الثالث على الحالات التي ذكرها السرخسي من قبل؛ فإنّه ظلّ لصيقاً بالسِيَر الشخصية للأئمة لدى الزيدية والإباضية باعتبارهم الحقيقين بالاقتداء[3]. وأَكْثَرَ النفس الزكية من استعمال مصطلح **التأويل** أو التأوُّل الذي عُرف أيضاً في أوساط الإباضية إبّان القرن الثاني. والمُلاحَظُ أنّ النصّ يتضمن ذكراً للإباضية والأزارقة، من فِرَق الخوارج؛ مع تمييز الإباضية على الأزارقة بعدم استحلال

---

(1) قارن عن السِيَر عند الزيدية:

W. Madelung: Al-Hamdanis Description of Northern Yemen in the Light of Chronicles of 4th/10th and 5th/11th Centuries; in: al-Hamdani, a Great Yemeni Scholar; ed. by Y.M. Abdallah. Sanaa 1986, 129-137.

وعبد الغني محمود عبد العاطي: أبو فراس ابن دعثم وكتابه «السيرة المنصورية»؛ بمجلة كلية الآداب، جامعة صنعاء، العدد العاشر 1989، ص 224-263.

(2) انظر على سبيل المثال رسالة الداعية الإباضي سالم بن ذكوان المعروفة بالسيرة وتعود لأواخر العصر الأموي: Michael Cook: Early Muslim Dogma, 1981, PP. 159-163.

(3) جمعتُ من «سيرة» النفس الزكية زُهاء الستين شذرة من مصادر الفقه الزيدي، وسأنشرها في كتابٍ بعنوان: «محمد النفس الزكية، دعوته وثورته وكتابه في السيرة».

دماء المسلمين وأموالهم. ولا تمييز في النص في استعمال مفرد **الإمام** بين الخلافة والمُلْك إذ يتحدّث عن الإمام العادل والجائر. ولا يستعمل القرآن والآثار في حِجاجه؛ ويرد مفردُ السنة عنده مرةً واحدةً بمعنى العُرف والعادة على ما يبدو. ومع أنّ المصادر الزيدية تذكر علاقةً قويةً لسيرة النفس الزكية بسيرة الشيباني أو سِيَرِه؛ فإنّ المقارنة السريعة تبيِّنُ أنّ كتب السِيَر التي جاءت بعده بقليل لم تهتمّ ذلك الاهتمام الكبير بالقضايا المالية كما هو واضحٌ في السِيَر الكبير للشيباني ـ وهو الأظهر في سيرته. فلا بُدَّ من الاستمرار في البحثِ عن أسباب اهتمامه **بغرائب** الفقه هذه؛ على حدّ تعبير السيد أبي طالب، السالف الذكر.

الجهاد والجماعة

دراسة في دور علماء الشام في تكوّن مذهب أهل السنّة

«سيبقى هذا الدين ما بقي الليل والنهار»

مأثور نبوي

رواتُهُ شاميون

I

ينسب الذهبي إلى الأوزاعي (ت 157 هـ/ 663 م) قوله[1]: خمسة كان عليها الصحابة والتابعون: لزوم الجماعة، واتباع السنة، وعمارة المساجد، والتلاوة، والجهاد. وليس بعيداً أن تكون النسبة صحيحة، فالأوزاعي يذكر الصحابة والتابعين ولا يذكر السلف مما يدلُّ على أن المفهوم لم يكن قد ساد بعد. ثم إن المضامين الخمسة المذكورة شهدها الأوزاعي نفسه في بلاد الشام. فالجماعة هي المفهوم الرئيسي الذي ناضل الشاميون في ظله منذ عهد عثمان في وجه الخطرين الداخلي والخارجي. والسنة كانت الشعار الدائم لمواجهة البدع والأحداث كما سنرى. ولا أبلغ من مسجد بني أُمية بدمشق في التعبير عن قضية الإقبال على عمارة المساجد. ومدرسة التلاوة الشامية مشهورة تعود إلى الصحابي أبي الدرداء (-33 هـ/ 653 م) فيما يرويه ابن عساكر[2]. أما الجهاد وقرينه الرباط فكانا ولا يزالان جوهر الوجود الشامي ومعنى استمراره. والأوزاعي المرابط والمجاهد وحامل السنّة والذابّ عن الجماعة هو الصورة النموذجية للفقيه الشامي في العصر الأموي، وهي صورة كانت لها أصولها في ثلاثينات القرن الثاني وكانت لها تأثيراتها على بلاد الشام، ومذهب أهل السنّة والجماعة فيما تلا من قرون. والمحاولة في هذه الورقة تنصبّ على ثلاثة مفاهيم أساسية نرى أنه كان لعلماء الشام في القرن

---

(1) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (ت 748 هـ/ 1347 م)، تذكرة الحفاظ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، صدر 1333 هـ، ج 1، ص 162.

(2) ابن عساكر، علي بن حسن بن هبة الله (ت 571 هـ/ 1175 م) تاريخ مدينة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد. نشر المجمع العلمي بدمشق 1954، ج 1، ص 15.

الأول إسهاماتٌ ظاهرة في نشرها وإعادة تأويلها وسط ظروف بلاد الشام، وهي الجهاد والجماعة والسنّة. وقد تحولت هذه المفاهيم ذات الصبغة الشامية إلى تأسيس في المنظومة العقدية لأهل السنّة والجماعة، وذلك منذ نهايات القرن الثاني الهجري.

جاء في الحديث الصحيح عن طاوس عن ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ قال يوم فتح مكة[1]: إنه لا هجرة ولكن جهادٌ ونية وإذا استُنفرتم فانفروا. والمفهوم هنا أنّ الهجرة التي شدّد عليها رسول الله ﷺ من قبل، وعنى بها الهجرة إلى دار الإسلام (المدينة) كانت تتراجع أمام مفهوم آخر هو الجهاد. وما كان ذلك مستغرباً، فإذا كان واجب الهجرة قائماً على التحول عن دار الكفر إلى دار الإسلام، فإنه منذ العام التاسع للهجرة تقريباً كادت الجزيرة العربية بمجموعها أن تكون دار إسلام، فلم يعد هناك مسوغٌ لاختصاص المدينة المنورة بالهجرة إليها. وكان المقصود من الإصرار على التحشد والاجتماع بالمدينة في البداية الانطلاق منها لضرب دار الكفر بالجزيرة العربية. وما دامت دار الكفر قد ضُربت، فإنّ الجزيرة كلها ـ وقد صارت دار إسلام ـ تتحول لتحقيق الأغراض الأولى للهجرة ـ وإن باسمٍ آخر ـ عن طريق الانطلاق من الجزيرة العربية لمجاهدة الكفر خارجها[2].

بيد أنّ المسألتين بالنسبة لأهل الشام ظلّتا على الدرجة نفسها من الأهمية. كانت الهجرة ضروريةً لهم، كما كان الجهاد. فبخلاف العراق لم يستطع المسلمون بالشام ضرب العدو الخارجي ضربةً قاتلة. كانت الدولة

(1) الأثر في المصنف لعبد الرزاق 309/5 رقم 9713. وهو في سنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2338، وجامع الترمذي 393/2. وهناك أثر آخر بالمعنى نفسه لكنه مرسل عن طاوس في مصنف عبد الرزاق 309/5 رقم 9711، وسنن النسائي 163/2. وقارن بأثرٍ عن أنس بن مالك في سنده مجهول: مصنف عبد الرزاق 590/3 رقم 712.

(2) عالجت موضوع الهجرة والجهاد بتفصيل في دراسة لي بعنوان «من الشعوب والقبائل إلى الأمة» صدرت في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة ـ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار إقرأ ببيروت 1984، ص 59-64.

البيزنطية لا تزال قائمة. وكانت ما تزال تتهدد الوجود الإسلامي في الشام كله. وعندما كان المسلمون يعانون الحرب الأهلية الأولى بعد مقتل عثمان، كانت الدولة البيزنطية تمر بمرحلة استقرار ونهوض في ظل الإمبراطور قسطنطين الرابع[1] (668-685 م) الذي أنزل هزيمةً بالمسلمين في البحر عام 678 م تبعها صلحٌ دفع بمقتضاه معاوية للبيزنطيين ضريبةً سنوية[2]. وقد نقض يزيد بن معاوية (59-64 هـ) الصلح مع البيزنطيين فقام جنده بحملات متتالية في الأرض البيزنطية انتهت بوفاته ونشوب الفتنة الثانية[3]. وتحت ضغط البيزنطيين ترك المرابطون المسلمون مرعش وملطية، وضاعت رودس وقبرس[4] ومن ناحية الجزيرة الفراتية ضاعت أرمينية[5]، فلمّا وصل عبد الملك بن مروان (65-86 هـ) للسلطة بعد وفاة والده اضطر لتجديد صلح معاوية مع البيزنطيين للانصراف لأعدائه الداخليين. وقد تم الصلح بشروط مذلة جديدة[6]. ثم إن انتهاء الفتنة بمقتل ابن الزبير عام 72 هـ لم ينهِ التحدي البيزنطي. فقد تراجع مسلمة بن عبد الملك كما هو معروف دون تحقيق نتائج ملموسة أمام أسوار القسطنطينية[7]، وتذكر الدراسات هزيمةً بريةً قاسيةً أمام البيزنطيين عام (113 هـ/ 731)[8].

(1) Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, C.H. Beck. Müchen 1980, PP. 93-95.

(2) Wellhausen, Romaer, 426; Eichhoff; Seekrieg und Seepolitik, P. 22 ff.

(3) خليفة بن خياط (ت 249 هـ/ 854 م) تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية، دمشق 1968، ج 2، ص 225-227.

(4) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279 هـ/ 892 م)، فتوح البلدان، نشرة صلاح الدين المنجد، 252/1. وانظر كذلك، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 2، ص 157، وابن أعثم، كتاب الفتوح، ج 1، ص 27.

(5) Ghazarian, Armenien unter der arabischen Herrshaft, Frankfurt, 1983, PP. 163-204.

(6) Wellhausen, Romaer 428

(7) Wellhausen, Romaer 429; Eichhoff, Seekrieg P. 22f.

(8) Ostrogorsky, Geschichte, 128 ff.

أما في الداخل، فبخلاف العراق أيضاً كان المسلمون ما يزالون قلةً مرابطةً في المدن والعواصم والثغور. وكان السكان المحليون ما يزالون في غالبيتهم مسيحيين. ويفسّر هذا إقدام يزيد بن معاوية على إعادة تجميع المرابطين المسلمين ببيروت وصيدا دون سائر المدن الساحلية الأخرى بسبب قلتهم وتعرضهم للهجوم من الداخل والبحر في الوقت نفسه[1]. وقد تمكن البيزنطيون من استعادة طرابلس لبعض الوقت في إحدى الفترات[2]. كما أن البيزنطيين استطاعوا في مناسبتين أو أكثر إثارة الداخل المسيحي على المسلمين، خصوصاً أيام عبد الملك بن مروان، ثم أوائل أيام بني العباس[3].

II

برزت الحاجة إذن منذ البداية إلى أمرين اثنين: الإصرار على استمرار الجهاد والرباط من أجل الحفاظ على ما فتحه المسلمون من بلاد الشام بعد أن تضاءلت الآمال بسحق الدولة البيزنطية. ومحاولة استجلاب مسلمين جدد إلى بلاد الشام لتثبيت الوجود الإسلامي هناك. أما في المجال الأول فنلاحظ أن علماء الشام من التابعين أكثروا من رواية أحاديث الجهاد وفضله عن الصحابة المجاهدين والمرابطين بالشام. أقدم تلك الآثار يرويها مالك بن يخامر الشامي عن معاذ بن جبل (ت 18 هـ/ 639 م) عن رسول الله ﷺ في فضل المجاهد والشهيد[4]. أما معاذ فقد مات بالأردن أثناء طاعون عمواس، وأما مالك بن يخامر السكسكي فمات بفلسطين أيام عبد الملك بن مروان[5].

---

(1) G.Rotter. Die Umayyaden und der Zweite Burgerkrieg, 171 f.

(2) انظر دراسة عمر تدمري في مؤتمر ابن عساكر بدمشق (1979) التي نشر فيها نصوصاً عن ذلك من تاريخ ابن عساكر الكبير ظهرت في كتاب المؤتمر فيما بعد.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، ص 189، وانظر Wellhausen, 421, Rotter, 74-76.

(4) الحديث في المصنف لعبد الرزاق، ج 5، ص 255، رقم 9345. وانظر كذلك، الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت 801 هـ/ 1404 م) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 385/8.

(5) ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 50، 119.

ثم هناك الأثر الذي يرويه كثير بن مرة الشامي عن عبادة بن الصامت (ت 34 هـ/ 639 م) بفلسطين، والذي يرى أن لا خير في الدنيا والآخرة يضاهي الجهاد في سبيل الله[1]. والأثر الذي يرويه أبو قلابة الشامي عن الصحابي عمرو بن عبسة مرفوعاً إلى النبي ﷺ في فضل الرامي في سبيل الله[2]. ويروي خالد بن معدان الشامي بطريق الصحابي المرابط بالشام المقدام بن معدي كرب (ت 87 هـ) أثراً مرفوعاً يخص الشهيد بخصالٍ تسع[3]. ويروي شرحبيل بن السمط الكندي عن سلمان الفارسي أثراً طويلاً في فضل الرباط، وشرحبيل حمصي مشهور[4]. أما مثل أبي أيوب الأنصاري (ت 55 هـ) فمشهورٌ معروفٌ. فقد روى الرجل أحاديث كثيرةً في فضل الجهاد، وشارك بنفسه رغم شيخوخته المتقدمة في الصوائف والشواتي حتى استشهد أمام أسوار القسطنطينية فيما يُقال[5]، والدوافع نفسها هي التي حدت بأبي الدرداء (ت 33 هـ/ 653 م) الصحابي المشهور للذهاب للشام والمرابطة بها، بحمص، وبدمشق ثم ببيروت[6]. بل إنّ سلمان الفارسي صديق أبي الدرداء جاء إلى بيروت من أجل الرباط أيضاً[7].

وتعكس آثارٌ متعددة خلافاً في الرأي حول الغزو في البحر. فهناك محدّثون مكيون ومدنيون منهم ابن المسيب وابن جريج والضحاك بن مزاحم

---

(1) جامع الترمذي، 15/3.

(2) المصنف لعبد الرزاق 260/5، رقم 9544.

(3) سنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2548، والهيثمي، مجمع الزوائد 293/5 عن أحمد أن الحديث من رواية الصحابي الآخر النازل بالشام عبادة بن الصامت.

(4) مسلم بن حجاج، أبو الحسن (ت 261 هـ/ 874 م) صحيح الإمام مسلم ج 2، ص 242، وانظر كذلك سنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2395.

(5) المصنف لعبد الرزاق 278/5، 279، وانظر كذلك، أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي (ت 280 هـ/ 893 م)، تاريخ أبي زرعة ج 1، ص 188.

(6) تاريخ أبي زرعة ج 1، ص 222.

(7) المصنف لعبد الرزاق 283/5، 284، وسنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2378، وقارن بكتاب الجهاد لابن المبارك، ص 158.

يكرهون الغزو في البحر لأنه يعرِّض المسلمين للهلاك. ويمضون فيروون ذلك عن عمر بن الخطاب، بل ورسول الله[1]. في حين يصر الشاميون، وعلى رأسهم الصحابي مسلمة بن مخلد (ت 62 هـ/ 681 م) الذي رابط وقاتل بالشام ومصر، أن لغزو البحر فضلاً على غزو البر لزيادة مشقته[2]. ويرد عطاء الشامي على ابن المسيب في كراهية الغزو بالبحر فيروي أحاديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص (ت 63 هـ/ 682 م) في أن الغزوة بالبحر أفضل من عشر غزوات في البر[3]. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الاختلاف في الرأي بين الشاميين والمدنيين يعكس حاجة الشاميين إلى الأسطول، والغزو البحري بسبب التهديد المستمر للأسطول الرومي. بينما كان ابن المسيب ما يزال يذكر تردد عمر بن الخطاب في الإذن لعمرو بن العاص باستخدام السفن للغزو.

وقاد الشاميين اضطرارهم إلى الاستمرار في الاستعداد والمرابطة دفاعاً عن وجودهم إلى نزاع فقهي وعقدي من نوع أهم مع علماء الأقطار الأخرى. إذ يبدو أنه في سنوات الفتنتين، خصوصاً الثانية منهما؛ كان الشاميون يعانون الأمرَّين من البيزنطيين والأرمن والجراجمة؛ فكان فقهاؤهم يرون ضرورة الجهاد والمرابطة ويفتون بذلك بينما أصر المدنيون والعراقيون على أن الجهاد «من العمل الحسن»[4] لكنه ليس واجباً. فعن مكحول الشامي (ت 112 هـ/ 730 م) أنه «كان يستقبل القبلة ثم يحلف عشرة أيمان أن الغزو لَواجبٌ عليكم». ثم يقول: إن شئتم زدتكم. وذكر الأوزاعي أنه سمعه عن مكحول[5]. ويروي مكحول حديثاً عن رسول الله ﷺ فيه[6]: «ما من أهل بيتٍ لا يخرج منهم غازٍ أو يجهزون غازياً أو يخلفونه في أهله إلاّ أصابهم الله

(1) المصنف لعبد الرزاق 286/5، رقم 9633.
(2) انظر سنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2381، وكتاب الجهاد لابن المبارك، ص 157.
(3) المصنف لعبد الرزاق ج 5، ص 173، رقم 9279، عن عبد الله بن عمرو!
(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 174، رقم 9281.
(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 172 رقم 9205.
(6) المصنَّف ج 5، ص 171-174.

بقارعةٍ قبل الموت». أما عطاء بن أبي رباح المكي (ت 114 هـ/ 732 م)، وعمرو بن دينار وعبد الكريم الجزري فيقولون: إنه ليس واجباً، وإنّ الحج مجزىء[1]. ومع أن مذهب مكحول والأوزاعي وسائر الشاميين لم يجد التعبير الكامل عنه في عقيدة أهل السنّة فيما بعد، فيما يتصل بفرضية الجهاد، فإنه على أي حال وجد التعبير النسبي من ضمن عقيدة أهل السنّة في العبارة المشهورة التي تضع الجهاد والصلاة في كفة واحدة ضمن الجماعة[2]: «الصلاة وراء كل إمام، والجهاد مع كل أمير». ويكرر الشاميون القول المنسوب لابن سيرين (ت 110 هـ/ 827 م)[3]: «لا تشهدوا على أمتكم بشرك، ولا تكفِّروهم بذنب، والجهاد ماضٍ حتى يُبعث آخر هذه الأمة، لا يضره جَور جائر ولا عدل عادل. والإيمان بالقدر خيره وشرّه».

وإذا كان موقع بلاد الشام في متناول الهجمات البيزنطية بين أسباب هذا التأكيد المستمر على الجهاد، فإنّ استمرار القتال على الحدود، والتهديد السكاني في الداخل دفع علماء الشام إلى العمل مع الأمراء هناك على زيادة عدد المسلمين على الأرض المفتوحة في الساحل والداخل والثغور والدروب. وكان معاوية قد استقدم مسلمين جدداً من العراق يبلغون الخمسين ألفاً فأسكنهم في السواحل[4]. في حين نشر علماء الشام ومحدثوها آثاراً عن النبي والسلف تجعل الجهاد بالشام وجهاً آخر لمبدأ الهجرة، بدل أن يحل محله كما في الأثر الذي أوردناه سابقاً. إن الهجرة للشام بحسب هذه الآثار مطلوبة لأنها «عقر دار المؤمنين» و «الأرض المباركة» و «أرض الحق»

(1) المصنف 283/5-285، وسنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2380-2382.
(2) البغدادي، عبد القاهر بن منصور (ت 409 هـ) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1973، ص 28. وانظر كذلك التنبيه والرد للملطي، ص 76.
(3) المصنف لعبد الرزاق، ج 5، ص 79، رقم 9611، وينسب القول للحسن البصري، لكنه عن ابن سيرين أصح.
(4) البلاذري، فتوح البلدان، ص 117، 162، 276، 280.

و «الباقية بعد خراب الأمصار» و «آخر معاقل العرب»[1]. حتى إذا اندفع المسلمون إلى هذه الأرض المباركة، وجدوا آثاراً أخرى تعتبرهم في دار هجرتهم الجديدة «مرابطين دائمين» حتى ولو لم يقصدوا الثغور. ففي حديثٍ لأبي الدرداء المرابط ببيروت، ومن قبل بحمص عن رسول الله ﷺ[2]: «أهل الشام وأزواجهم وذرياتهم وعبيدهم وإماؤهم إلى منتهى الجزيرة مرابطون في سبيل الله. فمن احتلَّ منها مدينةً من المدائن فهو في رباط، ومن احتل منها ثغراً من الثغور فهو في جهاد».

وما أن جاءت مطالع القرن الثاني الهجري حتى كانت أرض الشام «أرض الجهاد»[3] الوحيدة في دار الإسلام تقريباً. فوجدت الآثار التي يرويها الصحابة الشاميون، والتابعون هناك قبولاً لدى محدِّثي المدينة والبصرة على الخصوص. ويبدو ذلك في الأثر الوارد في فضل الرباط بعسقلان[4]، ممّا دفع عطاء بن يسار للمرابطة أربعين يوماً بها كل عام[5]. ويعود المدنيون والبصريون للاهتمام بحديث آخر يرويه الشاميون عن صحابي نزل بينهم هو عبد الله بن حوالة (ت 58 هـ/ 677 م)؛ فقد ذكر عن رسول الله أنه قال[6]:

---

(1) ابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، ج 1، ص 103، 129، 163، 172، 185، 296، 299. وكتاب الجهاد لابن المبارك، ص 152.

(2) علي بن محمد الربعي، (ت 444 هـ/ 1052 م) فضائل الشام، ص 10-11. ابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، ج 1، ص 179-207. ويذكر الشيخ الألباني في أحاديث كتاب الربعي ص 94-95 أن الحديث ضعيف. وقارنه بمجمع الزوائد ص 60.

(3) منسوبة لعائشة أم المؤمنين، في تاريخ دمشق الكبير، ج 1، ص 271، وفي كتاب الجهاد لابن مبارك ص 153، أن عثمان بن عفان سمى أهل الشام: المهاجرين.

(4) المصنف لعبد الرزاق، ج 2، ص 287.

(5) سنن سعيد بن منصور 3/ رقم 2401.

(6) أحمد بن حنبل (ت 241 هـ/ 855 م) مسند الإمام أحمد بن حنبل، بعناية محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ودار صادر ببيروت، ج 5، ص 33. وانظر كذلك مستدرك الحاكم، ج 1، ص 51. ومن المصادر الشامية، فضائل الشام ودمشق للربعي، ص 5، رقم 4، وتاريخ دمشق الكبير، ج 1، ص 61 وما بعدها، وانظر تعليق الألباني على أحاديث =

«ستجندون أجناداً جنداً بالشام، وجنداً بالعراق، وجنداً باليمن، قال عبد الله؛ فقمت فقلت: خِره لي يا رسول الله! فقال: عليكم بالشام. فمن أبى فليلحق بيمنه؛ فإن الله عزّ وجلّ تكفّل لي بالشام وأهله، قال أبو إدريس الخولاني: ومن تكفل الله به فلا ضيعة عليه». ونستطيع أن نحس الضيق الذي كان يلمُّ بأهل الشام وهم ينشرون هذا الأثر تتبعه تعزية الخولاني بكفالة الله للشام.

III

يروي المحدِّث الشامي صفوان بن رستم عن الشامي عبد الرحمن بن ميسرة عن تميم الداري الصحابي النازل بالشام عن عمر بن الخطاب أنه قال مخاطباً العرب[1]: «يا معشر العُريب! الأرض الأرض! إنه لا إسلام إلاّ بجماعة ولا جماعة إلاّ بإمارة، ولا إمارة إلاّ بطاعة».

إنّ الوجود الإسلامي بالشام، هكذا فهم الشاميون قولة عمر، يقتضي وحدةً في الكلمة تمكّن من الاستمرار. بل إنّ الجهاد لا يمكن متابعته، والمرابطة لن تظل متحققة ما لم يكن هناك مقومٌ لهما هو وحدة الجماعة. وهناك آثارٌ عن رسول الله ﷺ رواها ابن عباس وجابر بن عبد الله وأبو موسى الأشعري، وتلقّاها الشاميون فنشروها، تجعل الجماعة بإجماعها خلفاً لرسول الله فمن شذّ عن الجماعة شذّ في النار، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، ولن تجتمع أمتي على ضلالة، والجماعة رحمة والفرقة عذاب[2]. وغنيٌّ عن البيان أن مفهوم «جماعة المسلمين» وآثاره الفقهية، ليس

= الربعي ص 91-92. وهو مرسل عن أبي إدريس الخولاني في كتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك ص 151.

(1) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت 255 هـ/ 869 م)، السنن، 320/2، وسنن الدارقطني ج 1، ص 69.

(2) جمعت آثاراً في الجماعة والإجماع في دراستي بعنوان: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص 132-136.

شامياً، بل يصدر عن القرآن من مبدأ أخوة المؤمنين العامة، وسنّة رسول الله القولية والعملية التي جعلت المسلم أخاً للمسلم لا يظلمه ولا يسْلمه، وجعلت المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر[1]. ما فعله الشاميون هو أنهم اهتموا بنشر هذه الآثار بشكلٍ أوسع وأنشط مما كان الأمر لدى العراقيين. هذا وإن يكن التابعون المدنيون وبعض البصريين قد أسهموا في ذلك إسهاماً مذكوراً. ثم كان إسهامهم الثاني والأهم مصيرهم إلى تأكيد الوجه السياسي لمفهوم الجماعة، وهو وجهٌ كان لهم فيه خصوم كُثُر، لكنّ فهمهم هو الذي برز وثبت في عقيدة أهل السنّة. وكان هناك اتجاهان في فهم الجماعة[2]. الاتجاه الأول: وهو مدني بصري إلى حدٍ ما يرى أنّ الإجماع المعتبر، هو إجماع الصحابة، بينما آثر الشاميون ـ دعاة الاتجاه الثاني ـ أن لا يربطوا الإجماع بجيل أو زمان. ورأوا أن سائر المسلمين في كل عصر هم الذين يتبلور فيهم إسلام الجماعة فيكون إجماعهم حُجةً تشريعية.

يقول الزُهريّ (ت 124 هـ/ 741 م) في تصويره لأحداث الفتنة الأولى ومقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «. . . واستخلف أهل العراق الحسن بن علي على الخلافة وكان الحسن لا يريد القتال، ولكنه كان يريد أن يأخذ لنفسه ما استطاع من معاوية ثم يدخل في **الجماعة** ويُبايع»[3]. وواضحٌ أن هذا الفهم للجماعة مدني شامي أو هو شامي فقط. فعندما استشهد الإمام علي كان الشاميون والمصريون قد بايعوا معاوية فقط. أما سائر المسلمين فكانوا لا يزالون على بيعتهم لعلي. لهذا لا يمكن القول إن الحسن كان يريد

---

(1) الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص 135.

(2) انظر: L. Gardet «Dgamaa» EI II PP. 411-412 وقارن بقول بعض الشاميين في ذلك عند أبي زرعة في التاريخ ج 1. ص 28.

(3) المصنف لعبد الرزاق ج 5، ص 461-463. وانظر: ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم (ت 630 هـ/ 1232 م) الكامل في التاريخ، بيروت، 1965-1966، ج 3، n 125-127. وانظر كذلك، فتح الباري لابن حجر، ج 13، ص 49-50.

الدخول في الجماعة إذ لم تكن هناك جماعة على معاوية بعد، لكنّ الشاميين اعتبروا معاوية أحق الناس بالأمر بعد مقتل علي، ورأوا أنفسهم أنصار الإمام الشرعي الذي ينبغي أن تجتمع عليه الأمة. في هذا الصدد يذكر الشامي الوليد بن مسلم رأياً لسعيد بن عبد العزيز شيخ أهل الشام في زمانه جاء فيه أنه لما قُتل عثمان اختلف الناس، فلم تكن غازيةٌ ولا صائفةٌ حتّى اجتمعت الأمة على معاوية؛ وسمّوها سنة **الجماعة**[1]. وهذا الرأي يتضمن عدة أمور؛ فهو يقول إن الأمة هي التي سمّت عام مبايعة معاوية سنة **الجماعة**. ويقول إن الذين خرجوا على عثمان وقتلوه شقّوا عصا الأمة فاختلفت، فهم بذلك خوارج على الجماعة شاذّون في النار بمقتضى الحديث السالف الذكر. وكأنما أحسّ سعيد بن عبد العزيز أنه مضى بعيداً في فهمه للجماعة فحاول تعليل ذلك بأن الاختلاف الذي أحدثه استشهاد أمير المؤمنين عثمان عطّل الغزوات، فعطّل الجهاد فتهدد الوجود الإسلامي كله الذي الجهادُ عماده. وقد علمنا من قبل مدى حساسية أهل الشام تجاه مسألتي الجهاد والرباط. فالوضع الذي يعطّلهما هو وضع غير شرعي، والمسؤولون عنه خارجون على الجماعة. وتسمية عام البيعة لمعاوية سنة الجماعة شائعةٌ بين محدِّثي الشام، بل يبدو أنهم هم الذين ابتدعوها، إذ يقول شامي كبير آخر هو أبو مُسْهِر عبد الأعلى بن مسهر: إن معاوية بويع سنة أربعين، وهو عام الجماعة[2]؛ بل إن أبا مسهر نفسه يذكر أن الناس اجتمعوا على مروان عام 65 هـ[3]. ولا ندري من هم هؤلاء الناس؛ هذا إن لم يكن أبو مسهر يرى أن المصريين والشاميين هم الناس جميعاً. ويذكر محدِّث شامي هو عمرو بن قيس فخوراً بذلك أنه وُلد عام الجماعة، أي سنة أربعين أو واحد وأربعين للهجرة.

وتبدو مسألة الإجماع أو الاجتماع على معاوية مهمة جداً للشاميين؛

---

(1) تاريخ أبي زُرعة، ج 1، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 190-191.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 257.

لذلك يحاولون إثباتها بكل سبيل. وأظهر وسائلهم لذلك اثنتان إحداهما مضمونية والأخرى تاريخية. أما المسألة المضمونية فتتعلق بالجهاد حافظ الوجود الإسلامي بالشام. فقد رأينا وجهة نظر سعيد بن عبد العزيز الشامي التي ذكر فيها أن الاختلاف عطّل الجهاد. بعد هذا يتابع مقولته وقد بويع معاوية[1]: «فأغزى معاوية الصوائف وشتاهم بأرض الروم ست عشرة صائفة تصيف وتشتو ثم تقفل وتدخل معقّبتها. ثم أغزاهم معاوية ابنه يزيد في سنة خمسةٍ وخمسين في جماعةٍ من أصحاب رسول الله ﷺ في البر والبحر حتى جاز بهم الخليج، وقتلوا أهل القسطنطينية على بابها ثم قفل».

والدليل التاريخي لشرعية معاوية والإجماع عليه يتمثل في تأييد كثير من أصحاب رسول الله ﷺ له في نظر الأوزاعي. يقول الأوزاعي[2]: «أدركت خلافة معاوية عدةً من أصحاب رسول الله ﷺ منهم سعد وأسامة وجابر وابن عمر... إلخ ورجالٌ غيرهم أكثر ممن سميت بأضعافٍ مضاعفة، كانوا مصابيح الهدى، وأوعية العلم... ومن التابعين لهم بإحسان...» كل هذا مهم؛ لكن ما هو أهم ما ينهي به الأوزاعي عبارته: «لم ينزعوا يداً عن مجامعةٍ في أمة محمد ﷺ». لقد دخلوا في الجماعة؛ أي أنهم بايعوا لمعاوية وأطاعوه.

وكانت رواية الشاميين عن عمر بن الخطاب قد شرطت لاستمرار الإسلام الجماعة، واشترطت لاستمرار الجماعة الإمارة، ثم علقت استمرار الإمارة على الطاعة. وكان معاوية حقيقاً بالطاعة في نظر الشاميين لإجماع بقية الصحابة والتابعين عليه، ولقيامه بأمر الجهاد. وقد روى الشاميون آثاراً نبوية تجعل الطاعة ضرورةً دينيةً ما أقام الإمام الصلاة والجهاد. ففي حديث الصحابيّ المرابط بالشام عوف بن مالك (ت 73 هـ/ 692 م) عن رسول الله رواه الشاميان الوليد بن مسلم ويزيد بن جابر أن النبي قال لعوف إن عليه

(1) تاريخ أبي زرعة، ج 1، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 189-190.

طاعة الأئمة وإن أخطأوا أو عصوا؛ وعندما قال له عوف: أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا! ما أقاموا فيكم الصلاة؛ إلاّ من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فلينكر ما يأتي من معصية الله ولا ينزعنّ يداً عن طاعة[1].

وعندما زار الصحابي المشهور حذيفة بن اليمان العبسي (ت 34 هـ/ 654 م) الشام روى عنه الشاميون حديثه المشهور في التزام الجماعة في الفتنة. ورواة الحديث هم: الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن بسر بن عبيد الله الحضرمي عن أبي إدريس الخولاني عن حذيفة الخولاني عن حذيفة، فهم جميعاً شاميون كما نرى؛ وقد علّمهم حذيفة أن عليهم في الفتنة أن يثبتوا مع جماعة المسلمين وإمامهم؛ فإن لم تكن هناك جماعةٌ ولا إمامٌ فإن رسول الله ﷺ يرى العزلة أو الاعتزال: «فكن حِلْسَ بيتك ولو أن تعضَّ بأصل شجرة حتى يأتيك الموت وأنت على ذلك»[2].

إنها الطاعة إذن، الطاعة في المعروف؛ ما دامت هناك جماعة، وهناك إمامٌ يقيم الصلاة، ويجاهد العدو. فقد ذكر كهمس التميمي (-149 هـ/ 766 م) عن الحسن البصري (-110 هـ/ 728 م) أنّ الحسن سُئل: نغزو مع الأمراء فما يطلعونا على أمرهم؛ غير أنا نسالم إذا سالموا، ونحارب إذا حاربوا، قال: قاتل مع المسلمين عدوهم[3]! وقد تلقى الشاميون هذا الرأي بالقبول وأكثروا من تكراره. وعرف أهل الشام عبر التاريخ بحسن الطاعة للأئمة ما أقاموا الجهاد[4].

ومصطلح **الفتنة** هو الذي يقابل مصطلح الجماعة. إنه حالة السلب بل هو الحالة غير الطبيعية التي يمكن أن تحدث للأمة عند الانقسام والاختلاف؛ وما كان هناك اختلاف ضخم على غير الإمامة كما يقول الأشعري[5]. ويبدو

(1) مسند أبي عوانة، ج 2، ص 48.

(2) صحيح الإمام مسلم، ج 2، ص 412، ومسند أبي عوانة، ج 4، ص 474-475.

(3) المصنف لعبد الرزاق، ج 5، ص 28، رقم 9613.

(4) تاريخ أبي زرعة، ج 1، ص 316.

(5) الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت 324 هـ/ 947 م)، مقالات الإسلاميين =

أن المفهوم (الفتنة: الحرب الأهلية) ظهر أواخر الثلاثينات من القرن الأول الهجري؛ إذ في ذلك الحين انتشرت أحاديث كثيرة عن الفتنة وكيفية السلوك فيها[1]. وقد ذكرتُ من قبل حديث عوف بن مالك عند أهل الشام في كيفية السلوك في الفتنة. إلى ذلك يضاف حديث الصحابي وابصة بن معبد الذي نزل الشام وأقام بالرقة، وذكر عن عبد الله بن مسعود «فتنة الهرج» التي يكون القاعد فيها خيراً من القائم، والقائم خيرٌ من الماشي، والماشي خيرٌ من الساعي. واستمع إلى نصيحة ابن مسعود بالتزام الدار أو المسجد حتى يموت على ذلك. فلما كانت كائنة عثمان اعتزل وابصة الأحداث كلها[2].

السلوك الجماعي المثالي في الفتنة، وانتهاء الجماعة، عند فقهاء الشام هو الاعتزال. لكننا نعلم أن أكثر قراء الشام انحازوا في الفتنة الأولى لمعاوية. ويتحدث نصر بن مزاحم صاحب «وقعة صفين» عن جماعةٍ صغيرة من قراء حمص «أبت أن تشارك في سفك الدم»[3].

وجاء عام الجماعة لينقذ الجميع من كل إحراج، فعادت الأمور إلى نصابها، وانصرف المحدّثون والفقهاء الشاميون للعمل في نطاق الجماعة. وظلت مسألة شرعية الأمويين القضية الرئيسية الثانية لديهم بعد الجهاد

= واختلاف المصلين، ص 16.

(1) يذكر الزهري «الفتنة الأولى» أو «فتنة الهرج» في روايةٍ له عن أحداث العام 35 هـ وما بعد (المصنف لعبد الرزاق 463/5). والهرج في العربية الجنوبية: القتل (المعجم السبئي، ص 56-57). وكنت في دراستي عن ثورة ابن الأشعث والقراء (فرايبورغ 1977) (ص 328-332) قد صنفتُ أحاديث الفتنة وآثارها وحاولتُ أن أحدّد بدايات المفهوم.

(2) القشيري، محمد بن سعيد بن عبد الرحمن (ت 334 هـ/ 946 م)، تاريخ الرقة ومن نزل بها، ص 20-21، وأحاديث الفتنة كثيرة في كتب المحدثين وكنت قد جمعتها ودرست رواياتها في عملي عن ابن الأشعث والقراء السالف الذكر، ص 298-335.

(3) نصر بن مزاحم (ت 212 هـ/ 827 م) وقعة صفين، ص 572، وانظر كذلك، ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد (ت 656 هـ/ 1258 م): شرح نهج البلاغة، ج 3، ص 228. وفي مصنف عبد الرزاق ج 5 ص 464 حديث عن معتزلة الفتنة الأولى، وكنت قد درست اعتزال القراء في دراستي السالفة الذكر بالألمانية، ص 335 وما بعدها.

والرباط. فقد شارك الجميع بالرواية وإبداء الرأي في الدفاع عن معاوية[1]، وابنه[2]، ومروان بن الحكم[3] والوليد بن عبد الملك[4]، وسليمان بن عبد الملك[5]. وما كاد الأمويون يسقطون عام (132 هـ/ 749 م) حتى كانت صورة عمر بن عبد العزيز (99-101 هـ/ 717-719 م) قد اكتملت على أيديهم. وهي صورة تجعله خامس الراشدين[6]، جاعلة ترتيب الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة[7].

ورأى فقهاء الشام ومفتوهم وقراؤهم أن أسلم السبل للحفاظ على الجماعة اتباع السنّة. ويبدو أن السنّة عنت بداية سيرة النبي ﷺ (أقواله وأفعاله وهمه وعزمه)[8]؛ ثم اتسع المفهوم على يد الزهري (ت 124 هـ/ 741 م) عندما دخل الشام عام 82 هـ/ 701 فصارت «السنّة» تعني ما يشبه أن يكون الماضي كله (الصحابة والتابعين)[9]، فيعقوب بن سفيان يروي عن شيوخه عن

---

(1) تاريخ أبي زرعة، ج 1، ص 308-309.

(2) المصدر نفسه ج 1، ص 230.

(3) المصدر نفسه ج 1، ص 216.

(4) المصدر نفسه ج 1، ص 237، 292، 309.

(5) المصدر نفسه ج 1، ص 193-194.

(6) انظر عن صورة عمر روايات مبكرة عند أبي زرعة 340/1-341، 419-420. وفي المعرفة والتاريخ للفسوي 568/2-620. وقد وصلتنا ثلاثة مؤلفات ضمت هذه المرويات إلى مروياتٍ متأخرة عن عمر هي سيرته لابن عبد الحكم (-218 هـ)، وسيرته للآجري (-360 هـ)، وسيرته لابن الجوزي (-598 هـ).

(7) في تاريخ أبي زرعة، 340/1 عن ميمون بن مهران: «كنت أفضّل علياً على عثمان رحمة الله عليهما فقال لي عمر بن عبد العزيز: أيهما أحب إليك رجل أسرع في كذا (الدماء) أو رجل أسرع في المال؟! قال فرجعت وقلت: لا أعود».

(8) انظر عن مفهوم السنّة وتطوره، السنّة ومكانتها في التشريع للشيخ السباعي، والسنّة قبل التدوين لمحمد عجاج الخطيب، وقارن بفضل الرحمن: الإسلام (بالإنكليزية) ص 43-67، وأنصاري عن المصطلح الفقهي قبل الشافعي (مجلة أرابيكا، م 10، 1963).

(9) انظر عن رأي الزهري في معنى السنة؛ الفسوي، أبو يوسف يعقوب (ت 227 هـ/ 890 م)، المعرفة والتاريخ، ج 2، ص 637، ص 641، ص 642.

عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ/ 719 م) قوله[1]: «سنّ رسول الله ﷺ وولاة الأمر بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله... ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها...». إنها سيرة السلف الصالح التي ينبغي التمسك بها لتبقى الجماعة. والأوزاعي يروي عن يونس بن يزيد عن الزهري قوله[2]: الاعتصام بالسنّة نجاة... ويروي عن عبد الله بن الديلمي[3] أن أول ذهاب الدين ترك السنّة. ويروي عن حسان بن عطية الشامي[4]: ما ابتدع قومٌ بدعةً في دينهم إلا نزع الله من سنتهم مثلها ثم لا يعيدها عليهم إلى يوم القيامة. ويقول[5]: إن الشيطان بث الأهواء في بني آدم لإضلالهم عن السنّة. أما أبو إدريس الخولاني الشامي فيقول[6]: لأن أرى في المسجد ناراً لا أستطيع أن أطفئها أحب إليّ من أن أرى بدعةً لا أستطيع تغييرها.

والواضح من هذه النصوص كلها أن المفهوم المقابل للسنّة هو البدعة، والبدعة عند فقهاء الجماعة بالشام ضلالةٌ دون تفريق بين صغيرها وكبيرها، حسنها ورديئها، ذلك أن شر الأمور محدثاتها كما جاء في أثرٍ تداوله الشاميون[7]، وقد رأى أبو قلابة الجَرمي الزاهد الشامي المعروف أن البدعة فظيعة الآثار مهما ضؤلت؛ فقال[8]: «أهل الأهواء أهل الضلالة... فجربهم

(1) المعرفة والتاريخ، ج 3، ص 386. وانظر كذلك، الخطيب البغدادي (ت 495 هـ/ 1072 م)، الفقيه والمتفقه، ج 1، ص 173، وقارن بكتاب البدع لابن وضّاح، ص 30-31.
(2) سنن الدارمي، ج 1، ص 44.
(3) الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج 3، ص 386، وشرح السنّة للالكائي 420/2، وسنن الدارمي، ج 1، ص 44.
(4) الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج 3، ص 386، وشرح السنّة 421/2، وسنن الدارمي، ج 1، ص 44، والبدع لابن وضّاح، ص 32.
(5) سنن الدارمي، ج 1، ص 38، وشرح السنّة 436/2.
(6) ابن وضّاح، البدع، ص 36.
(7) المصدر نفسه، ص 20-21.
(8) سنن الدارمي، ج 1، ص 44.

فليس أحداً منهم ينتج قولاً يتناهى به الأمر دون السيف». فالخروج عن «سنّة» يحدث اختلافاً يقسم كلمة الجماعة، ويؤدي إلى سفك الدم.

لقد كان فقهاء الشام يخشون التنازع في الدين والاختلاف وكانوا يرون ما يحدث بالعراق من نزاعات دينية وسياسية تفرق كلمة الجماعة، وتسفك دماء المسلمين. وكانوا يروون عن معاوية مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ قوله[1]: إن أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة كلها إلى النار إلاّ واحدة وهي الجماعة. والتمسك الشديد بالسنّة من أجل الإبقاء على الجماعة المجاهدة هو الذي دفع كثرتهم الكاثرة للوقوف في وجه كل المستجدات وإن كان ظاهرها حسناً. فالمشهور أن إسماعيل بن عبيد الله[2] والأوزاعي[3] وعبادة بن نُسي[4] ونمير بن أوس[5] ورجاء بن حيوة[6] وخالد بن اللجلاج[7] وهم كبار علماء الشام؛ وقفوا ضد القدرية، وأفتوا بحلِّ دمائهم، ورحّبوا بقتل معبد وغيلان وصالح، زعماء القدرية. والمعروف أن علماء حمص أخرجوا ثور بن يزيد لأنه كان قدرياً[8]. وهناك حملةٌ من جانب الشاميين على المرجئة وأصحاب أبي حنيفة لاعتقادهم أنهم ابتدعوا في الدين[9].

(1) الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج 3، ص 282، وشرح السنّة 448/2.
(2) تاريخ أبي زرعة، ج 1، ص 254.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 370.
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 373.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 370.
(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 370.
(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 371.
(8) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج 1، ص 310، وتهذيب بدران له، ج 3، ص 384.
(9) تاريخ أبي زرعة 351/1. وليوسف فان أس عدة دراسات عن القدرية ببلاد الشام وبشكل عام مثل موقف عمر بن عبد العزيز منهم، وآراء غيلان وصالح ومعبد من قبل، وقدرية يزيد بن الوليد، منها: بدايات علم الكلام في الإسلام (بيروت 1974)، ومعبد الجهني (فيسبادن 1974)، ومادة «قدرية» في النشرة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية. كما أن له دراسات عن المرجئة وكتاب الإرجاء لمحمد بن الحسن بن الحنفية (مجلة أرابيكا، م 21-22، 1974-75).

غير أنّ الملحوظ أنّ الشاميين كانوا يملكون مفهوماً محدداً للبدعة: كلّ ما خالف أعرافهم العقدية والشعائرية. بيد أننا لا نجدُ لدى أوائلهم مفهوماً محدَّداً للسنّة إلاّ إذا اعتبرنا أنهم كانوا يوحّدون بينها وبين الأعراف، أعرافهم هم.

* * *

ويصعب الحديث عن شخص أو مجموعة من العلماء بالشام أدت دوراً واعياً في إعادة تأويل المفاهيم التي عرضنا لها ونشرها. فلا يبدو أن صحابياً معيناً على أي حال أدى دوراً كبيراً في هذا الشأن، ربما باستثناء أبي الدرداء الذي اقتدى به الشاميون في الإقراء والرباط. أما التابعون فتكثر حول أهمِّهم الروايات تبعاً لاختلاف هوى الناقل واتجاهه. فيذكر أبو زرعة مثلاً أن رجال العلم والزهد في أول أيام عبد الملك (65-86 هـ/ 684-705 م) كانوا[1]: ربيعة بن عمرو الجرشي، ويزيد بن نمران الذماري، ويزيد بن الأسود الجرشي. لكننا لا نجد لهم آثاراً مروية تلفت الانتباه. ويورد أبو زرعة تعداداً آخر لأشهر العلماء في عهد هشام بن عبد الملك (105-125 هـ/ 724-743 م) فإذا هم[2]: نمير بن أوس، ويزيد بن يزيد بن جابر، ويحيى بن يحيى الغساني، ويزيد بن أبي مالك. أما فيما عدا يزيد بن يزيد بن جابر الذي عرفنا له عدة روايات، فليس لبقية المذكورين شأنٌ يُعرف. لذلك سنعمد إلى تأمل المسألة من حيث التأثير والقدوة لا من حيث عدد المرويات أو آراء بعض الأصحاب. أما قبيصة بن ذؤيب (ت 86 هـ/ 705 م) ورجاء بن حيوة (ت 112 هـ/ 730 م) فقد صحبا بعض الخلفاء منذ أيام عبد الملك؛ وكان لهما تأثير في قضايا الديوان. ويقال إن رجاءً كان له دور بارز في تولية عمر بن عبد العزيز[3] بعد سليمان بن عبد الملك (96-99 هـ/ 714-716 م).

(1) تاريخ أبي زرعة، ج 3/1، 249.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 350.

(3) حظي رجاء بن حيوة من أجل الحدث المذكور باهتمام الدارسين المحدثين فهناك مقالتان =

ويبدو أن الزهري (ت 124 هـ/ 741 م) أثّر في مسألة السنّة (التأليف بين أعراف الحجازيين والشاميين)، وقضايا الجهاد، والمغازي. في حين يشتد اعتزاز أهل الشام بمكحول (ت 113 هـ/ 731 م) الذي كان فقيهاً كبيراً ترك تلامذةً كثيرين. ويذكر الشاميون لميمون بن مهران (ت 118 هـ/ 736 م) تحرجه في سفك الدم وإصراره على الجماعة. وكذا الأمر فيما يتصل بأبي قلابة (ت 106 هـ/ 724 م). أما أبو إدريس الخولاني (ت 80 هـ/ 699 م) وابن محيريز (ت 80 هـ/ 699 م)، وخالد بن معدان (ت 104 هـ/ 722 م) فهم زهاد مرابطون أثروا في الأوزاعي (ت 157 هـ/ 773 م) وبعض المتأخرين من مثل ابن المبارك صاحب كتاب «الجهاد»، والفضيل بن عياض، وسفيان الثوري، وأبي إسحاق الفزاري، الذين رابطوا في الثغور اقتداءً بالسلف الشامي الصالح.

ولا شك أن الأوزاعي (ت 157 هـ/ 773 م) إلى جانب الزهري ومكحول، هم أهم مَن عرفتهم بلاد الشام في القرنين الأولين للهجرة. فقد أسهم الأوزاعي في سائر النشاطات النظرية والعملية فقضى حياته مرابطاً وغازياً بالساحل. وترك كتاباتٍ وفتاوى في سائر أبواب الفقه أهمها ما تركه في السِيَر والمغازي والجهاد. ويبدو أن مفهومه للجماعة والسنّة والبدعة الذي استمده في الأصل من الزهري هو الذي ساد في النهاية في أوساط أصحاب الحديث. وقد اعتنق الشاميون مذهبه الفقهي حتى القرن الثالث حين بدأ دخول المذهب الشافعي[1]. وكانت آراؤه قد انتشرت بالأندلس ثم حل محلها مذهب الإمام مالك[2]. ويبدو ذلك منطقياً لتشابه اتجاهات مالك والأوزاعي

= عنه، أولاهما لـ Gottschalk في الكتاب التذكاري لـ Ilers عام 1967 (ص 328-334) تحاول أن تحدد مدى تأثيره في القرار الأموي، وثانيتهما سيرة مسهبة له لبوزورث في IQ 16(1972), PP. 36-80

(1) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله ابن محمد (-748 هـ/ 1347 م) دول الإسلام، ج 1، ص 157، وتهذيب الأسماء واللغات ج 1، ص 298.

(2) ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق، ج 1، ص 223، 237، 238.

في أكثر القضايا. أما انتقال أهل الشام إلى مذهب الشافعي فيبدو معارضةً غير واعية للسلطة العباسية التي كانت ما تزال تؤْثِر الأحناف والمالكية ببغداد.

ليس ضرورياً القول بعد هذا كله أن اتجاهات علماء الشام التي عرضنا لها آنفاً وجدت لها مكاناً بدرجةٍ أو بأخرى في عقيدة أهل السنّة والجماعة. فالمفاهيم الرئيسية الثلاثة الجهاد المقارن للهجرة، والجماعة، والسنّة، واضحة الظهور في كتب العقائد منذ القرن الثالث الهجري وما بعد. بل إن أقوال علماء الشام في الجماعة والبدعة والخلفاء والطاعة هي الأبرز في هذه الكتب، هذا إذا استثنينا أقوال مالك بن أنس، فقد تحول الشاميون إلى «سلفٍ صالح» للحنابلة ومتقدمي الشافعية. وقد عدت لعقيدة ابن بطة وسنن الآجري، وعقيدة الطحاوي، وعقيدة ابن قدامة، وإبانة الأشعري، فلم أجد اختلافاً في المفردات مع علماء الشام الأوائل إلاّ فيما يتصل بغموض مفهوم السنة عندهم بعض الشيء، ومسألة الجهاد. فالمعروف أنّ الذي استقر في مذاهب فقهاء السنّة أن الجهاد فرض كفاية لا فرض عين في حين كان فقهاء الشام الأوائل عطاء ومكحول والأوزاعي يرون أنه فرض عين، أو واجب كما قالوا. لكن هذا الاختلاف يختفي إذا ما احتُلت أرضٌ من أرض المسلمين إذ يصبح الجهاد فرض عين عند الشاميين وغيرهم. ويظهر هذا الاختلاف على أي حال خصوصية عُرفت بها بلاد الشام بسبب موقعها في قلب دار الإسلام من جهة، وكونها ثغراً للإسلام من جهة ثانية. إن عليها أن تحمل راية هذا الدين عن طريق الدعوة والجهاد فتتقدم المسلمين وتكون أُفقهم على العالم، لكنها تظل بسببٍ من هذه المهمة نفسها بحاجةٍ إلى دعم الداخل ووحدته من ورائها لتستطيع أداء المهمة على الوجه الذي يرضي الله ورسوله[1].

(1) يذكر ابن عساكر عقيدة مبكرة للمدعو محمد بن عكاشة الكرماني قرأها بدمشق عام 225 هـ جاء فيها (تهذيب تاريخ دمشق 3/133-134): «... الرضا بقضاء الله وترك الخصومات في الدين... والجهاد مع كل خليفة... وصلاة الجمعة خلف كل برٍ وفاجر... والجهاد تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدلٍ أو جور، وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا... وأفضل الناس عثمان ثم علي».

ذكر عمير بن هانىء أنّ أمير المؤمنين معاوية خطبهم بدمشق فقال: سمعت أن رسول الله ﷺ قال: «لا تزال من أُمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى يأتي أمر الله عزّ وجلّ وهم على ذلك. قال عمير بن هانىء: فقام مالك بن يخامر فقال: سمعت معاذ بن جبل يقول: وهم بالشام. فقال معاوية: هذا مالك بن يخامر، وبه القسمة، زعم أنه سمع معاذاً يقول وهم بالشام»[1].

وتبقى مسألتان منهجيتان يحسن أن أعرض لهما هنا في سطور. تتصل **أولاهما** بعلاقة النص بالواقع خصوصاً إذا كان الأثر غير مزامن، كأن يكون حديثاً نبوياً أو قولاً لصحابي متوفى قديماً مثل معاذ بن جبل أو أبي عبيدة بن الجراح أو يزيد بن أبي سفيان في مبحثنا هنا. فقد قمت بتحديد خصوصية موقع الشام وبالتالي خصوصية بعض الفكر المأثور أو المنشور الذي ظهر فيه. فكيف يمكن أن يكون الفكر خاصاً إذا كان صادراً عن غير شامي أو عن رسول الله ﷺ حتى لو لم يكن صحيح النسبة إليه كما هو الشأن في أكثر أحاديث فضائل الشام؟! إن الشاميين هنا استغلوا الموجود من المادة في البيئة، وقاموا بإعادة تأويله أو شرحه في ضوء الواقع الذي يعايشونه. وليس هناك نص ذو قراءة واحدة إلاّ أن يكون كلاماً لا يرقى إلى مستوى النص المقنع الفاصل عن الواقع، والمتمثل له في الوقت نفسه. والراوي هنا ليس مجرد ناقل بل إنه لا يستطيع أن يكون كذلك لأن النص لا يخدمه فيما يريده أو فيما هو بسبيله في هذه الحالة. إنه مشارك أو صانع أو قارىء جديد. وقد رأينا كيف قرأ الشاميون نصوص الجهاد والجماعة في ضوء جديد. فسواء أكان معاذ بن جبل قال حقاً هذا القول أم لم يقله ليس ضرورياً أن يكون الأوزاعي راوي القول عن معاذ مثلاً قد ابتدعه أو انتحله إنه قد يكون قرأه أو نشره فقط (بالمعنى الأصلي للنشر والنشور في اللغة).

(1) تاريخ دمشق الكبير، ج 1، ص 5.

والمسألة الثانية تتصل بعمومية هذه المفاهيم المنسوبة للشاميين إلى حدٍّ ما هنا. إذ يمكن أن يقال أنهم لم يكونوا الوحيدين الذين فكروا بهذه الطريقة في القرن الأول. ثم إن ظهور هذه المفاهيم فيما بعد في بيئاتٍ أخرى ينفي أية خصوصيةٍ لها. والحق أن النص الديني ليس نصاً عادياً لا بسبب «إيمان» أصحابه به، بل بسبب بنيته الذاتية. والمهم ليس عمومية أي نص أو خصوصيته، بل تناسق التركيب الداخلي أو العناصر الداخلية للمنظومة المضمونية له. وقد حاولت أن أظهر تحاور المفاهيم الثلاثة: الجهاد والجماعة والسنّة، ضمن المنظومة الاجتماعية والسياسية والفكرية التي ظهرت فيها. ولا شك أن المفردات نفسها في بيئاتٍ أخرى ستتحاور فيما بينها بشكلٍ آخر وضمن نطاقٍ مفهومي مختلف وإن ظلت المشابهة باديةً واضحةَ القَسمات.

الفصل السادس

أهل السنّة والجماعة

دراسة في التكوّن العَقَدي والسياسي

أشاب الصغيرَ وأفنى الكبيرَ
كرُّ الغَداةِ ومَرُّ العَشيّ
فملّتنا أنّنا المسلمونَ
على دينِ صِدّيقنا والنبيّ

الصلتان العبدي

I

مداخل التحدد

بَرِئْتُ مِنَ الخَوَارِجِ لَسْتُ مِنْهُمْ — مِنَ الغَزَّالِ مِنْهُمْ وابْنُ بَابِ
وَمِنْ قَوْمٍ إذا ذَكَروا عَلِيّاً — يَرُدُّونَ السَّلَامَ على السَّحابِ[(1)]

* * *

أَرَى أُمَّةً شَهَرَتْ سَيْفَها — وقَدْ زِيدَ في سَوْطِها الأَصْبَحي
بِنَجْدِيَّةٍ وحَرُورِيَّةٍ — وأَزْرَقَ يَدْعو إلى أَزْرَقِي
فَمِلَّتُنا أَنَّنا المُسْلِمُونَ — عَلَى دِينِ صِدِّيقِنا والنَّبِي[(2)]

* * *

أَبِي الإِسْلامُ لا أَبَ لي سِوَاهُ — إذا افْتَخَروا بِقَيْسٍ أَو تَمِيمِ[(3)]

* * *

تعود كل هذه الأبيات إلى القرن الأول الهجري، وهناك تنازعٌ في

---

(1) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (-324 هـ/ 935 م)، مقالات الإسلاميين، استنبول، 1928، ص 16، والمبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت -286 هـ/ 899 م)، الكامل، ج 4، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، دار نهضة مصر، القاهرة، ج 3، ص 191-192، وابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد (-328 هـ/ 940 م) العقد الفريد، 7 ج، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1949-1965، ج 2، ص 405، وقارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير، 1984، ص 75.

(2) المبرد، الكامل، ج 3، ص 183، والأبيات منسوبة إلى الصلتان العبدي.

(3) الكامل، ج 3، ص 179، والبيت منسوب إلى نهار بن توسعة اليشكري.

قائليها؛ لكنّ مغزاها واضح، إنها في مجموعها محاولة للتمايز، وتحديد الهوية عن طريق نفي الآخر ونبذه. وبتعبيرٍ آخر: إنها إثباتٌ للهوية بطريقة السلب. فالشاعر الأول يحدد إسلامه بأنه غير إسلام الخوارج (الذين منهم الغزّال وابن باب)[1]، وغير إسلام **الغلاة** الذين يرون الإمام علياً في كل شيء، حتى في السحاب[2]. والشاعر الثاني يؤكد إسلامه عن طريق نفي إسلام الذين يشهرون السيف والسوط على المسلمين الآخرين، ويتسمّون بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان: النجدات والحرورية والأزارقة، وهذه جميعاً فرقٌ من فرق الخوارج[3]. بيد أن الجديد في أبيات هذا الشاعر لجوؤه إلى شيء من الإيجاب بتحديده إسلامَه في البيت الأخير بأنه «دين النبي والصدّيق» أبي بكر. أما الشاعر الثالث فإنه يحدد إسلامه في مواجهة العصبية القبلية: عصبية قيس وتميم. إنه ينزع إلى الشمول الجامع الذي يعلو على القبيلة وشرذمتها لصالح الموحّد الجامع والمستجد في البيئة: الإسلام.

إن هذا النزوع للتحديد إن دل على شيء فإنما يدل على أنّ صراع الانتماء لم يكن قد حُسم حتى أواخر القرن الأول الهجري. فقد كانت هناك ولاءاتٌ ما تزال تتنازع أتباع الدين الجديد: الولاء القَبَلي، والولاء للأفراد، والولاء لمجموعات سياسية أو اجتماعية صغيرة لم تستطع أن تقتنع بالذوبان في الجماعة الكبيرة الناشئة. ويعود هذا الصراع في جذوره الأولى للقرآن الكريم الذي يقرر أن ﴿**الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ**﴾[4] كما يقرر أنه: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[5].

---

(1) قارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 58، 75-76. أما الغزال فهو لقبٌ لواصل بن عطاء. وابن باب هو عمرو بن عبيد رفيق واصل بن عطاء في تأسيس المدرسة المعتزلية.

(2) مقالات الإسلاميين، ص 16.

(3) مقالات الإسلاميين، ص 86، 89، 127، 128.

(4) سورة آل عمران، آية 19.

(5) سورة آل عمران، آية 85.

ويوضّح القرآن معنى **الإسلام** كمبدأ موحّد جامع على المستوى الاجتماعي عن طريق التقابل بينه وبين الإيمان الذي يبقى ظاهرةً فردية مستترة: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا؛ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا؛ وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا، وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾[1]. هناك إذن فارقٌ بين الإسلام والإيمان إذ يتحدَّد الإسلام بالعمل الظاهر في نطاق الجماعة، أي إعلان التوجه، والانخراط الاجتماعي في المجموع، بينما يظل الإيمان أمراً مستتراً؛ لكنّ للمسلمين الظاهر، والله يتولى السرائر. ولا يخفى أن تفرقة القرآن بين المفهومين أو الحالتين إنما المقصود منه جمع الناس حول الدين الجديد عن طريق تقبُّل الانخراط الظاهر دونما تفتيش كثير عمّا وراء ذلك. فالدين[2]: «ما يذهب إليه الإنسان، ويعتقد أنه يقرِّبه إلى الله ـ وإن لم يكن فيه شرائع مثل دين أهل الشرك.. وإذا أُطلق الدين فهو الطاعة العامة التي يُجازى عليها بالثواب..». الإيمان إذن «اعتقاد بالقلب»[3]، بينما الإسلام هو انخراط في جماعة المسلمين عن طريق الإعلان أو الإقرار باللسان[4]. في هذا السياق يأتي قول (رسول الله ﷺ) محدِّداً للإسلام المطلوب[5]: «أُمرت أن أقاتل

---

(1) سورة الحجرات، آية 14.

(2) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت حوالي 395 هـ/ 1004 م)، الفروق اللغوية، نشر مكتبة القدسي، القاهرة، 1353 هـ، ص 181.

(3) ابن مندة، محمد بن إسحق (ت 395 هـ/ 1004 م) كتاب الإيمان، 3 ج، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1983، ج 2، ص 123. وقارن بكتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، ص 31.

(4) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت 235 هـ/ 849 م) كتاب الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط 2، المكتب الإسلامي، بيروت 1982، ص 16، وفي كتاب الإيمان لابن مندة ج 1، ص 311: «كان حماد بن زيد يفرق بين الإسلام والإيمان فيجعل الإيمان خاصاً، والإسلام عاماً يعني أن معرفة الإيمان عند الله دون خلقه...».

(5) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت 261 هـ/ 875 م) صحيح مسلم، 5 ج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، 1954، أعادت تصويره بالأوفست دار إحياء التراث العربي ببيروت، ج 1، ص 2، والإيمان لابن مندة ج 1، ص 169.

الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ـ وحسابهم على الله عز وجل...». فليست الشهادة المطلوبة غير إعلان عن الانضمام لجماعة الموحِّدين اجتماعياً وسياسياً. وهي تفترض طبعاً اعتقاداً قلبياً، لكنها لا تشترطه لاستحالة التحقق منه.

فإذا عدنا إلى الأبيات الشعرية في مطلع هذه الفقرة تبيَّن لنا أن الشاعرين الأول والثاني يهاجمان من يسمونهم الخوارج، وهؤلاء فئتان؛ فئة الغزّال وابن باب (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد)، وفئة الفرق: النجدات، والحرورية والأزارقة. هؤلاء جميعاً ينزعون إلى التوحيد بين الإيمان والإسلام عن طريق اعتبار الإسلام إيماناً والإيمان إسلاماً؛ إنه: اعتقادٌ بالجنان، وقول باللسان، وعملٌ بالأركان[1]. وعندما تتساوى هذه الأمور الثلاثة في الأهمية؛ فإنّ الظاهر منها يصبح دليلاً على غير الظاهر. فمن ترك الصلاة (ترك العمل بالأركان) لم يعد مسلماً ولا مؤمناً، إذ يدل ذلك على عدم وجود عقيدة قلبية عنده. أما عند فرق الخوارج؛ فإنّ مرتكب **الذنب المُصرّ عليه**، يصبح كافراً حلال الدم[2]، وأما عند المعتزلة (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد) فإن مرتكب **الكبيرة** يخرج من الإيمان لكنه لا يدخل في الكفر لأنه موحِّدٌ باللسان (المنزلة بين المنزلتين)[3].

وطبيعيٌّ أن لا يكون توجه الخوارج والمعتزلة بمنأى عن التأثر بالأحداث السياسية والاجتماعية التي ضج بها القرن الأول الهجري؛ قرن الانفتاح والتكون. بيد أن نتائجه كانت تعني شرذمةً تبدأ ولا تنتهي؛ فما دام المرء غير مصدَّقٍ في إعلانه عن انخراطه في الجماعة، فإنّ المقياسية (الظاهر) تسقط فيتقسم المجتمع الناشىء إلى مجموعاتٍ متناحرة حول مفاهيم لا يمكن التحقق منها أو الركون إلى قرآنيتها. لذلك لقيت النزعة الطهورية الشديدة

(1) مقالات الإسلاميين، ص 113-115.

(2) المصدر السابق، ص 114.

(3) المصدر السابق، ص 266، 269، 270.

مقاومةً عنيفة من الأكثرية الاجتماعية التي لم تكن قد تبلورت لديها هي بدورها مفاهيم محددة حول الهوية؛ لكنها كانت تدرك ضرر هذا التوحيد القسري (بين الإيمان والإسلام) على تطور الدين الناشىء، وانتشار الدعوة الجديدة. ومن المؤكد أن الشاعرين الأول والثاني كانا من المرجئة[1]؛ وهي اتجاه فكري كان يستلهم القرآن وتجربة الخلافة الراشدة للوصول إلى وضوح فيما استجد من مشكلات العقيدة والمجتمع. يذكر الأشعري[2] أن المرجئة الأوائل فريقان؛ فريق يرى أن الإيمان هو تصديقٌ بالقلب، وآخر يقول إن الإيمان هو تصديق بالقلب، وإقرارٌ باللسان؛ ويقول شاعرهم ثابت قطنة (حوالي ١٠٠ هـ)[3]:

يا هند فاستمعي لي إنّ سيرتنا   أن نعبدَ الله لم نشركْ به أحدا

نُرجي الأمور إذا كانت مشبّهةً   ونصدُقُ القول فيمن جار أو عنَدا

المسلمون على الإسلام كلِّهمُ   والمشركون أشَتّوا دينهم قِددا

ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً   مِ الناسِ شِرْكاً إذا ما وحّدوا الصمَدا

لا نسفك الدمَّ إلاّ أن يُراد بنا   سفكَ الدماء طريقاً واحداً جَدَدا

ولا شكّ أنّ توجُّهَ المرجئة هذا لا يحل مسألة الانتماء حلاً كاملاً لكنه يعيد الأمر إلى نصابه القرآني الأول. ففيه يعود المسلمون (أي الذين أعلنوا الشهادتين) جميعاً للوقوف موحَّدين في مواجهة المشركين (الذين تفرقوا شراذم). إنهم يحتكمون إلى الإسلام لا إلى الإيمان، ويستثيرون صورة المشركين المحاربين للإسلام من أجل إخفات كل نقاشٍ حول مسألة من هو

(1) انظر عنهما: W.M Watt. The Formative Period of Islamic Thought, 119-139

(2) مقالات الإسلاميين، ص 132، 134، وقارن:
W. Madelung, Early Sunni Doctrine Concerning Faith, in: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (Variorum 1985), pp. 233-256.

(3) شعر ثابت قطنة العتكي ص 39-40. وانظر عن وثيقة مرجئية منسوبة لأبي حنيفة بهذا الشأن: J. Schacht. An Early Murci'ite Treatise. The K. al-ᶜa lim wal-Mutaᶜallim in: Oriens XVII (1964), pp.96-106.

المؤمن ومن هو المسلم. ولذلك ولا شك نتائج سياسية واجتماعية سنرجع إليها فيما بعد. بيد أن المهم هنا القول إنّ مسألة الانتماء بدأت في القرن الأول الهجري صراعاً بين اتجاهين: **اتجاه الاصطفاء** أو الفئة المختارة التي تتمايز عن الأكثرية الاجتماعية والبشرية بتوحد إيمانها وإسلامها (الخوارج والمعتزلة) أو الانفراد بعقائد سرية غير عقائد العامة (الغُلاة). **والاتجاه الثاني**: اتجاه الضم والجمع والاستيعاب باعتبار الإسلام دين الناس جميعاً؛ فليست هناك قاعدةٌ للتوحد أكثر بساطةً وصرامةً من شهادة أن لا إلّه إلا الله. ومع أن الاتجاه الأول بدأ يتراجع منذ مطالع القرن الثاني الهجري؛ فإنّ مصائر المرجئة الداعين الأوائل للاتجاه الثاني لم تكن خيراً من ذلك بكثير. لكنْ ما أن انتصف القرن الثاني الهجري حتى كانت اتجاهاتٌ جديدةٌ تشمخ في ساحة بغداد طارحةً مسألة الهوية من منطلقاتٍ أخرى.

II

الاستيعاب

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام (-224 هـ/ 838 م) في مفتتح رسالته «الإيمان»: إن أهل العلم افترقوا في مفهوم الإيمان فريقين[1]؛ فريقاً يرى أن الإيمان بالإخلاص لله **بالقلوب**، وشهادة الألسنة، **وعمل الجوارح**؛ وفريقاً يرى أن الإيمان بالقلوب والألسنة؛ «فأما الأعمال فإنما هي تقوى وبر، وليست من الإيمان». ثم يقول: «وإنّا نظرنا في اختلاف الطائفتين فوجدنا الكتاب والسنّة يصدّقان الطائفة التي جعلت الإيمان بالنية والقول والعمل جميعاً، وينفيان ما قالت الأخرى...».

(1) الإيمان لأبي عبيد، ص 9-10. وانظر عن كتاب أبي عبيد أو رسالته هذه، مقال مادلونغ السالف الذكر. وانظر عن أبي عبيد نفسه مقالةً لـ Gottschalk في مجلة Der Islam XXIII, 1936, pp.275-90

إن ظاهر كلام أبي عبيد منصبٌّ على مناقضة مفهوم المرجئة (ومنهم أبو حنيفة) للإيمان. فهم يرون أنه التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، ولا مدخل لاعتبار العمل ركناً من أركان الإيمان ينتفي بانتفائه وإلاّ كان ذلك مُضيّاً في اتجاه الخوارج والمعتزلة. يوضّح ذلك ما ذكره معاصره أبو بكر ابن أبي شيبة (-235 هـ/ 849 م) في رسالته في **الإيمان**[1]: «**الإيمان عندنا قول وعمل، ويزيد وينقص**». ويعني هذا من ضمن ما يعنيه استيعاباً للسابق كله (المرجئة والخوارج) وصولاً إلى مدخل جديد لمفهوم الإيمان، وبالتالي لمفهوم الإسلام والجماعة. إن الإسلام والإيمان ليسا متطابقين عند محدِّثي أهل السنّة، كما أن أحدهما لا ينفي الآخر. فالمرء يدخل في الإسلام، أي في جماعة المسلمين عندما يقر بذلك بلسانه (عن طريق الشهادتين). ويظل يقترب من **الإيمان** بقدر ما يعمل بعمل المؤمنين حتى يتطابق الأمران. أي أنّ الهدف النهائي هو تطابق الإسلام مع الإيمان (اكتمال الإيمان). لكنّ قلة عمل عضو الجماعة أو انعدام العمل أو ارتكاب المحرمات الظاهرة كل ذلك لا يخرجه من جماعة المسلمين، بل يقلل من إيمانه دون أن يضر بإسلامه.

كانت اتجاهات **المرجئة** رداً على تشدد الخوارج وتردد القدرية فالمعتزلة. فقد انطلقت فِرَقُ الخوارج من مفهوم الإيمان (الاعتقاد القلبي) لتنشيء حزباً **للمؤمنين** ينفي كل ما عداه. فخفف القدرية والمعتزلة من تشدد الخوارج دون أن يشككوا في منطلقهم عندما ذهبوا إلى أن اختلال علاقة الاعتقاد القلبي بالنتائج العملية تُخرج من الإيمان ولا تُدخل في الكفر. إن ذلك يحدث توتراً أخلاقياً لدى **مرتكب الكبيرة** يضطره للاختيار بين العودة للإيمان (بالتوبة والعمل الصالح) أو مفارقة صف المؤمنين (والمسلمين) بالإصرار على كبيرته أو سلوكه المخالف لسلوك المؤمنين (والمسلمين)[2].

(1) ابن أبي شيبة، الإيمان، ص 50. وقارن بكتاب الإيمان لابن مندة، ج 3، ص 345.

(2) قارن عن رأي المرجئة المخالف للقدرية والمعتزلة رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، نشرة زاهد الكوثري، القاهرة، 1949، ص 35 وما بعدها.

أما محدِّثو أهل السنّة في مطالع القرن الثالث الهجري فإنهم بدلوا المنطلق فاستوعبوا إيجابيات السابق كله. لقد قالوا إن المنطلق هو الثقة باختيار الانضمام لجماعة المسلمين؛ فإن كان ذلك فإن الآفاق تبقى أمام المنضم مفتوحةً باتجاه اكتمال إسلامه (وإيمانه) عن طريق الأعمال الصالحة أي التي جاء بها النص الإلّهي، وتواضعت عليها الجماعة. وينفي هذا المنطلق فكرة الحزبية التي وقع فيها الخوارج والمعتزلة، كما يُبقي الإسلام دين دعوةٍ من الطراز الأول، فالمنضم علناً للجماعة هو الذي يختار البقاء والاستمرار والمزيد من الانخراط أو الانكماش والتراجع ومفارقة الجماعة. وقد تجلى ذلك كله في اتجاه هؤلاء إلى التسليم للمعلن بالقول: أنا مؤمن[1]، وتصديقه في ذلك أو غيره كما أراد ويريد لنفسه كما صدقوه في إعلانه الإسلام، وضموه إلى جماعتهم، جماعة المسلمين.

* * *

ويبقى أن نقرر هنا أن هذه الأسماء كلها (مؤمن، غير مؤمن وغير كافر، مسلم، فاسق) تترتب عليها أحكام شرعية تتصل بمصائر المنضوين تحت هذه الأسماء أو المفاهيم في الآخرة، كما تترتب عليها أحكام دنيوية تتصل بسلوك **الجماعة** إزاء المتسمين بها، من مثل الصلاة على صاحبها إذا توفي، ودفنه في مقابر المسلمين، أو عدم الصلاة عليه، وعدم دفنه في مقابر الجماعة، والتوارث بينه وبين المسلمين أو عدمه، والعهد إليه بمسؤوليات سياسية واجتماعية أو عدمه. وتستند رحابة المحدثين في هذا الصدد إلى الآية الكريمة[2]: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾،

---

(1) ابن أبي شيبة، الإيمان، ص 32، وهناك من يرى القول: أنا مؤمن إن شاء الله، تورعاً؛ قارن في ذلك كتاب الإبانة للأشعري، نشرة علي سامي النشار ضمن مجموعة عقائد السلف، القاهرة: 1972، ص 29، وأبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد (458 هـ/ 1065 م)، طبقات الحنابلة، 2 ج، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1952، ج 1، ص 16.

(2) سورة النساء، آية 48.

كما تستند إلى قوله ﷺ[1]: «يد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ في النار». أما الآية الكريمة فتحدد الشرط الأوحد للدخول في الجماعة وهو عدم الشرك أو إعلان التوحيد. وأما الحديث النبوي فيضع مقياساً للمنضم أو الداخل هو الانخراط في صف المسلمين اجتماعياً وسياسياً وفكرياً.

III

العقل السياسي والاجتماعي

ينقل الحنابلة عن شيخهم أحمد بن حنبل (-241 هـ/ 855 م) قوله[2]: «**إن العقل غريزة**، والحكمة فطنة، والعلم سماع. . .». وإلى مثل ذلك يذهب معاصره الحارث بن أسد المحاسبي (-243 هـ/ 857 م) الذي يقول[3]: «**العقل غريزة** وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم ـ **فهو لا يُعرف إلاّ بفعاله في القلب والجوارح**. .». ويبدو هذا المذهب لأول وهلة مقولةً أصولية لا شأن لها بالسياسة والاجتماع في القرن الثالث الهجري. لكنّ الأمر يتضح من خلال نصين للماوردي (-450 هـ/ 1058 م)، وابن تيمية

---

(1) العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1351، ص 554.

(2) أبو يعلى، الحسين بن محمد بن الحسين (ت 458 هـ/ 1095 م) العدة في أصول الفقه، 3 ج، تحقيق: أحمد بن علي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص 89-90، ابن تيمية، أبو العباس أجمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ/ 1327 م)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص 559-560، ابن النجار، محمد بن أحمد (ت 972 هـ/ 1564 م) الكوكب المنير، 3 ج، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، 1980، ج 1، ص 84. وقارن بدراستي «أبو الحسن الماوردي ـ دراسة في رؤيته الاجتماعية» في هذا الكتاب.

(3) المحاسبي، الحارث بن أسد (ت 243 هـ/ 857 م). العقل وفهم القرآن، ط 2، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، بيروت، 1978 م، ص 201-202.

(-728 هـ/ 1327 م). يذكر الماوردي[1] أن الناس اختلفوا في **العقل** على مذاهب شتى، فمنهم من قال إنه جوهر (وهم الفلاسفة)، ومنهم من قال إنه **الغريزة**؛ ومنهم من قال إنه **العلم بالمدركات الضرورية**. ويحسم ابن تيمية المسألة فيقول[2]: «.. يراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها. وأما (الفلاسفة) فالعقل عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل...».

لقد تكوّن رأي أهل السنّة في العقل إذن وسط جو صراعي لم يُحْسَمْ إلاّ في القرن الرابع على وجه التقريب. وكان الصراع يتركز على رؤية المجتمع، ووسائل ضبطه، ومصادر السلطة فيه أو عليه، فقد ذهب الجميع إلى أن العقل (التدبير) هو الضابط للمجتمع وسلطته. بيد أن النزاع بدأ عندما تساءل الجميع عن مفهوم العقل أو ما سُمّي حينذاك: مائيته (ماهيته). فذهب فلاسفة الإسلام الأوائل ومتبعوهم من الفرق الإسلامية (تبعاً لأرسطو) إلى أن العنصر الواعي والضابط (العقل الإنساني) في الفرد هو جوهر فرد مصدره الأول والأخير العقل الفعال[3]. إنه ليس جزءاً من البنية الشعورية أو المادية للإنسان، بل هو آتٍ من فوق لضبط الفرد وتسييره في هذه الحياة؛ فإذا خرجت الحياة من الجسد عاد العقل إلى عالمه. فإذا كان العقل كذلك بالنسبة للفرد ماهيةً ووظيفةً؛ فإنه يتبلور اجتماعياً بنفس الكيفية، بمعنى أن المجتمع تحكمه وتضبطه في حياته الخاصة والعامة نخَبٌ عقلية حباها العقل الفعال بحق السيطرة في مسائل السلوك والتصرف والتربية والثقافة[4]. أما على المستوى

---

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، (ت 450 هـ/ 1058 م) أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1955، ص 21، وأعلام النبوة، ص 7-8.

(2) درء تعارض العقل والنقل 9/3-8، ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ط 2، تحقيق: أبو الوفاء محمد درويش، مطابع الرياض، 1956، ص 46-47.

(3) قارن بمقالتي: «العقل والدولة في الإسلام» في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 180-184.

(4) ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص 111-112.

السياسي؛ فإن نتيجة هذه النظرة أن السلطة عقل المجتمع[1]، وعقل المجتمع ليس نابعاً منه بل آتٍ إليه بمهمة رسالية هي السيطرة عليه من فوق بحكم الطبيعة. إن المجتمع الإنساني هو مجموعة غرائز ونوازع وشهوات إذا تُركت لنفسها تتصارع حتى تهلك فيفنى المجتمع أو يتعذر استمراره. ومن هنا ضرورة عقل المجتمع الضابط والمسيطر المتمثل في السلطان. يقول الفارابي[2]: «.. إن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن. كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها..». ذلك أن[3]: «الملك أو الإمام هو بماهيته وبضاعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أُطيع أو لم يطع..». بل إن الفارابي يفضل المتغلب الذي يصل للسلطة بالقوة على ذلك «الذي يجري أمره على سبيل الحرية...»[4]؛ لأن المتغلب يستطيع قيادة الناس إلى ما فيه صلاحهم بالقوة في مدة قصيرة!

أما أهل السنّة الذين يعتبرون العقل غريزة[5]؛ فإنهم يرونه شائعاً في الإنسان شيوع سائر غرائزه، ويعني هذا أنه جزءٌ أصيل في الفرد، وجزءٌ بنيوي فيه، ووظيفته الضبط من الداخل. ويتجلى ذلك على المستوى الاجتماعي في أن المجتمع نفسه ومن داخله هو الذي يضبط وينظم وليست هناك قوة خارجة عنه ترغمه على مراعاة **العقل** من أجل الاستمرار والاستقرار. إن المجتمع الإسلامي استبطن الشريعة الإسلامية، وتوحد معها، فصار هو من خلال شيوعه، وسواد الشريعة فيه مصدر السلطة الاجتماعية (العرف والإجماع)، ومصدر السلطة السياسية (الجماعة). ومن هنا كانت أهمية العرف والإجماع

---

(1) قارن بمقالتي السالفة الذكر، ص 186.

(2) الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد (-339 هـ/ 950 م): آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم: إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، ص 55.

(3) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 55.

(4) الفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون، (نشرة غابرييلي، 1951) ص 325-330.

(5) قارن بدراستي السالفة الذكر، ص 191-196.

(الرأي العام، التوجه العام للمجتمع) عند أهل السنّة من الناحيتين، القيمية والقانونية. وهذه النظرة نفسها كمنت وراء ذهاب أهل السنّة على اختلاف مذاهبهم إلى أن أساس الإمامة (السلطة السياسية) الاختيار من الأمة. إنهم أصحاب السلطة أو مصدرها ولأنهم كذلك؛ فإنهم يتعاقدون مع فردٍ منهم على إدارة الأمور السياسية والمالية والتنظيمية في مجتمعهم بشروطٍ محددة كما يحصل في سائر العقود[1].

تحدد مصادر الفقه السياسي الإسلامي الأهداف الكبرى للسلطة الإسلامية بأنها: الحفاظ على وحدة المسلمين، والحفاظ على دار الإسلام (الدعوة والجهاد)، والعدل في قسمة الفيء (الناتج الاجتماعي: مسألة توزيع الثروة)[2]، إن الوسيلة الأساسية لتحقيق ذلك تطبيق الشريعة، ثم اتباع سياسة شرعية فيما ليس فيه نص، أي سياسة تضع نصب عينيها أهداف المجتمع الإسلامي الكبرى. بيد أن المتأمل للأهداف الثلاثة يلاحظ أن العرف التاريخي كان يقدّم المسألة الأولى على سائر المسائل الأخرى باعتبارها الأساس الذي يترتب عليه كل شيء سلباً أو إيجاباً. ولأن التجربة التاريخية للأمة شهدت مراراً تهديداً جدياً لهذه الوحدة؛ فإن الفكر السياسي السني حفل بالتحذيرات والمخاوف على وحدة الجماعة. وقد تجلى ذلك في مسألتين مهمتين: مسألة الحرب الأهلية، ومسألة وصول متغلب إلى السلطة دون موافقة الجماعة أو الأكثرية. في الحالة الأولى طلب **القرآن الكريم** من الأمة أن تحاول إصلاح ذات البين بين الفريقين المتنازعين، فإن لم يمكن ذلك يقف الجميع ضد

(1) مقالات الإسلاميين، ص 459، الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (-403 هـ/ 1012 م) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر، القاهرة، 1947، ص 179. والجويني، أبو المعالي (-478 هـ/ 1085 م) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1960، ص 419-423، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص 340.

(2) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص 128، وما بعدها.

الفريق الباغي، على أن يكون مفهوماً أن النزاع لا بد أن ينتهي بصلح وليس بإبادةٍ لأحد الطرفين وإن كان باغياً أو ظالماً أو عاصياً[1]، أما إذًا تعذر الإصلاح فإن الآثار النبوية التي انتشرت في أوساط محدثي أهل السنّة منذ القرن الثاني الهجري تطلب **اعتزال الفتنة**، أي الوقوف على الحياد، وعدم المشاركة في سفك الدم على الأقل[2]. وجرى التعامل مع مسألة وصول المتغلب إلى السلطة بالروحية نفسها. فإن لم يكن إسقاطه سهلاً، فالأفضل حرصاً على وحدة الأمة واستمرارها الصبر عليه لكي لا يُسفك دمٌ في غير طائل. على أن ذلك مشروط بأن لا يكون هذا المتغلب خائناً يتعامل مع العدو، أو ظالماً أي مفرّطاً في مسألة الفيء (توزيع الناتج الاجتماعي). فالمبدأ السائد[3]: «الصلاة وراء كل إمام، والجهاد مع كل أمير». ذلك أن هذين الأمرين: الدين، وحماية الأرض (دار الإسلام) يتجاوزان شخص الحاكم إلى ماهية الجماعة، ورؤيتها لنفسها ودينها وأرضها ومستقبلها. إن الذي يحكم الرؤية الإسلامية إلى مسألتي وحدة المسلمين، والسلطة السائدة فيهم ـ هو المصلحة الاجتماعية والسياسية بضوابطها المعروفة عند الفقهاء[4]، وتضفي هذه الفلسفة على العلاقات الاجتماعية روحاً سواسية متزنة ومتضامنة. أما على مستوى السياسي فإنها تهب الجماعة مرونةً في التعاطي مع الطوارىء والمستجدات. بيد أن الإسقاط العملي المبكر **لفكرة الشرعية** لصالح الوحدة

(1) سورة الحجرات، آية 9: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله. فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ـ إن الله يحب المقسطين﴾**.

(2) قارن بدراستي بعنوان: «الجهاد والجماعة ـ دراسةٌ في دور علماء الشام في تكون مذهب أهل السنة» في هذا الكتاب.

(3) الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (-211 هـ/ 826 م)، المصنف 11 ج، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، بيروت، 1970، ج 2، ص 287-288.

(4) انظر عن ذلك: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد (نشر رسالة الطوفي في المصلحة)، وضوابط المصلحة في التشريع الإسلامي لمحمد سعيد رمضان البوطي.

والمصلحة[1]، أثّر سلباً على فكرة كون الأمة مصدر السلطة، إذ سوَّغ وصول متغلبين وظَلَمة إلى سدة الحكم في أنحاء كثيرةٍ من العالم السني.

وربما خفّفت السواسية الاجتماعية السنية من آثار الانحراف في القيادة السياسية عبر عصور متطاولة. فإنّ الرحابة الاجتماعية التي تمثلت في مسألتي الإيمان وغرزية العقل (الاعتراف بإسلام كل الناس، وتساوي هذا الإسلام في القيمة) أسست مجتمعاً أهلياً صلب البنية مفتوحها، وقد لجأ هذا المجتمع إلى إنشاء مؤسساته البديلة التي عجزت السلطة السياسية عن إقامتها أو قصَّرت في ذلك. فمن خلال الأوقاف الكثيرة والشاسعة جرى التعويض عن عدم إنفاق الزكاة في مصارفها، وعن الإساءة في استخدام السلطة. ومن خلال الجماعات الصوفية والمهنية جرى تدعيم التضامن الاجتماعي بالتنسيق مع السلطة الرسمية أو بتجاوُزها[2].

لكنّ العقل الفقهي الذي اجتهد بإقامة هذه المؤسسات، وأنتج الكثير في مجالي العبادات والمعاملات، لم يبدع في مجال الفقه الدستوري تأطيراً لوسائل تحقيق الأهداف الثلاثة الكبرى للأمة من خلال السلطة ولو على مستوى النظر. وهذا على الرغم من أن التجربة التاريخية للأمة مع السلطات الإسلامية أظهرت ضرورة ذلك.

IV

العقل الاقتصادي

يقول المحاسبي (-243 هـ/ 857 م) في كتابه الوصايا[3]: «إنّ ترك جمع

(1) قارن بدراستي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 139-143.

(2) انظر دراستي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، عن الأوقاف والجماعات المدينية.

(3) المحاسبي، الحارث بن أسد، الوصايا والنصائح الدينية والنفحات القدسية لنفع جميع البرية، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1964، ص 35. وقارن بكتاب المحاسبي الآخر. المسائل في أعمال القلوب والجوارح، =

المال الحلال لإنفاقه في وجوه البر أولى من جمعه». والحق أن هذه العبارة الخطيرة في تاريخ تطور رؤية المسلمين للمال والثروات، تحتاج إلى إيضاح. فالقرآن الكريم يضع ضوابط للكسب لكنه لا يحرمه كما لا يضيق وجوهه. إنه يحرم الربا[1]: ﴿.. وأحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ، وحَرَّمَ الرِّبا﴾، كما يحرم الاكتناز[2]: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾. وفي السنّة النبوية آثار تنهى عن الاحتكار، وعن الربح الزائد على الحد[3]؛ يضاف لذلك المبدأ الذي اختطه عمر منعاً لتكون الملكيات الكبيرة، وهو إيقاف أرض السواد، والأراضي الأخرى التي يفتتحها المسلمون، وعدم تقسيم تلك الأرض بين الفاتحين[4]. لكن هذا المبدأ ما لبث أن سقط ولما يمضِ عليه قرنٌ من الزمان. ثم إن العمل التجاري بقي طليقاً منذ البداية. وهناك آثار كثيرة تحث على العملين الزراعي والتجاري، وتطالب بالعمل والكسب[5]. لكن ما أن ينتصف القرن الثاني الهجري حتى تنتشر أقوال وآثار للعلماء والزهاد والعبّاد ضد جمع المال واكتنازه، ثم ضد الكسب المغني ولو كان من الوجوه الحلال. وكانت ثروات العالم القديم كلها قد وقعت في أيدي المسلمين، كما وقعت في أيديهم

= والمكاسب، والعقل، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، 1969، عالم الكتب، القاهرة، وكتابه: المسائل في الزهد، ص 43. والجدير بالذكر أنه يرجع عن ذلك جزئياً في كتابه: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، ص 212.

(1) سورة البقرة، آية 275.

(2) سورة الحشر، آية 7.

(3) من مثل حديث: المحتكر خاطىء؛ وقارن بأحاديث مشابهة في التبريزي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ـ 737 هـ/ 1236 م) مشكاة المصابيح 3 ج، تحقيق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق 1961، ج 1، ص 311-313.

(4) قارن عن ذلك أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ـ 183 هـ/ 799 م)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979، ص 24-26، أبو عبيد، القاسم بن سلام (ـ 224 هـ/ 838 م) كتاب الأموال، تحقيق: خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968، ص 81، 84. ودراستي: الأمة والجماعة والسلطة. ص 83-87.

(5) قارن بكتاب المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل للمحاسبي، ص 194-212.

تجارة العالم البعيدة المدى. فربما كان الترف المفاجىء قد أيقظ عند العرب القادمين من صحرائهم نزعة التقشف والزهد، خصوصاً لدى أولئك الذين عرفوا رسول الله ﷺ وأصحابه الأوائل زهاداً في الدنيا كلها. بيد أن الأمر لم يبق كما هو عند المحاسبي: اجتنابٌ للحرام، وزهدٌ في الحلال - بل تعدى ذلك لدى بعض الزهاد إلى تحريم الكسب (العمل) أو المكاسب كلها[1]! ولم تكن حجة هؤلاء جميعاً التوكل؛ بل اتصل ذلك بإشكاليات الحياة المدنية الجديدة والكبيرة، التي صدمت الكثيرين منهم، وجعلت ردة فعلهم في منتهى العنف والسلبية. رأى هؤلاء أنه وسط بيئة تعج بالحرام (كالأرض المغصوبة التي بنيت عليها مدينة بغداد، والسلطان الظالم الذي وصل للسلطة بالقوة)[2]؛ فإن كل شيء يصطبغ بالصبغة نفسها، بحيث لا بد من اجتناب كل حركةٍ وسعيٍ للكسْب حتى لا نقع في الحرام.

واندفع فقهاء المدينة يردون عليهم تطرفهم، فكتب المحاسبي كتاب المكاسب[3] (-243 هـ/ 857 م)، الذي سبقه إلى مثله محمد بن الحسن الشيباني[4] (-189 هـ/ 804 م) تلميذ الإمام أبي حنيفة. ثم كتب أبو بكر الخلال (-311 هـ/ 923 م) صاحب الإمام أحمد بن حنبل (241 هـ/ 855 م) كتاباً ثالثاً بعنوان[5]: «الحث على التجارة والصناعة والعمل. . .» جمع فيه أقوالاً للإمام أحمد في ذلك. يعتبر هؤلاء جميعاً أن «الكسب نظام العالم»[6]، وأنه إن لم يكن عملٌ فلا حياة ولا مجتمع ولا دنيا بل ولا آخرة. لكنهم يشددون على مسألة «وجوه الكسب» أو «وجوه المكاسب». ويعني هذا تأثرهم

(1) قارن بدراستي: أبو الحسن الماوردي، دراسة في رؤيته الاجتماعية، في هذا الكتاب.
(2) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو تاريخ مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة 463 هـ، 14 ج، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ج 1، ص 1-14.
(3) نشره عبد القادر عطا بالقاهرة، 1964.
(4) نشره الشيخ محمود عرنوس؛ القاهرة، 1938، ثم نشره سهيل زكار بدمشق، عام 1980.
(5) نشر الكتاب بدمشق، عام 1929 م.
(6) الشيباني، الكسب، ص 2-3.

بوجهة نظر المحرِّمين للمكاسب. فقد آثروا جميعاً الابتعاد عن السلطان، وعدم اعتبار الإمارة (الولاية والعمل مع السلطان) وجهاً من وجوه الكسب. أما وجوه الكسب المشروعة لدى هؤلاء فهي: الزراعة، أو الصناعة[1]. وكما حددوا الوجوه، فإنهم يعمدون إلى تحديد المقادير أو الكميات. فالمطلوب عدم تجاوز الحد أو عدم تجاوز مطلب **الكفاية**. **والكفاية** هي الحد الذي يغني عن السؤال[2]. وما يغني هو أن تجد قوت يومك وعيالك لا أكثر ولا أقل. وقد سادت هذه النظرة على المستوى الفردي، ثم تعدت ذلك إلى المستوى الاجتماعي، بحيث جعلها الماوردي مقياساً لاقتصاد الدولة الإسلامية أيضاً. فالدولة العادلة هي التي يماثل دخلها خرجها، والدولة المختلّة الحال هي التي يكون خرجها أكثر من دخلها. والدولة المترفة هي التي يكون دخلها أكثر من خرجها[3].

إنّ اجتناب الحرام والزهد في الحلال؛ معناه أن (يظل المال في يدك، ولا يدخل قلبك). ولقد ظل هذا الموقف المتشكك في الثروة، والكاره لها ظاهراً عبر العصور. وتجلى في شماتة العامة بمصادرات الخلفاء للوزراء والكتّاب، وسكوت الفقهاء، ثم بإغارات العامة على الأغنياء بالاشتراك مع جنود السلطان أحياناً. وهذا مع تسليم الفقهاء والعامة بحق **الملكية** الذي يعتبرونه أحد البدهيات الخمس[4]: حق النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق العرض، وحق المال.

(1) انظر دراستي في هذا الكتاب عن الماوردي ورؤيته الاجتماعية.
(2) أدب الدنيا والدين، ص 197-199.
(3) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1987، ص 222-223.
(4) الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (- 790 هـ/ 1388 م)، الموافقات في أصول الأحكام، 4 ج، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1969، ج 3، ص 128.

V

صورة التاريخ: استمرار الجماعة

عنى التأكيد المستمر على الجماعة والطاعة من أجل استمرار وحدة الأمة ودعوتها تأسس أمر الأمة في دار الإسلام على جماعة المسلمين وسلطتهم أو إمامهم. فالجماعة تعني صيرورة الأمة في ظل سلطة شرعية؛ فإذا كان انخراط المسلم في الجماعة دليله إعلان ذلك (بالتوحيد أو الشهادتين)؛ فإن استمرار هذا الانخراط رهنٌ بالبقاء مع جماعة المسلمين وإمامهم في صلاتهم وجهادهم؛ إذ إن هذين الأمرين هما الاختبار الأوضح لصدق التوجه واستمراره[1]. لكن حاضر الجماعة، يتأسس على صورتها لذاتها في الماضي ما دام الإسلام مؤسساً على نبوة ماضية. من هنا كان الذهاب إلى أن الجماعة لم تتوقف مذ أسسها رسول الله ﷺ. بل إنها خضعت دائماً لسلطة شرعية. أي أن السلطة لم تخن الأهداف الكبرى للأمة: الدعوة والجهاد وقسمة الفيء. أما معاوية بن أبي سفيان الذي يكثر الحديث حوله، فقد غزى الرومَ أيام خلافته ست عشرة صائفة وشاتية[2]. ثم إن يزيد ابنه الذي ارتكب جريمة قتل الإمام الحسين غزا الروم عام خمس وخمسين «في جماعةٍ من أصحاب رسول الله ﷺ في البر والبحر حتى جاز بهم الخليج، وقاتلوا أهل القسطنطينية على بابها...»[3]. لذلك فإنّ كثيرين من أصحاب رسول الله ﷺ

---

(1) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ـ 429 هـ/ 1037 م)، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار الحسيني، القاهرة، 1948، ص 128، الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد، (ـ 377 هـ/ 987 م)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم: محمد زاهد بن حسين الكوثري، مكتبة المثنى، بغداد، 1968، ص 76.

(2) أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله (ـ 280 هـ/ 868 م) تاريخ أبي زرعة الدمشقي، 2 ج، تحقيق: شكر الله بن نعمة الله القوجاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1980، ط 1، ص 188.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 190.

الذين أدركتهم خلافة معاوية «لم ينزعوا يداً من مجامعةٍ في أمة محمد...»[1].

إن المحدِّثين وأهل النقل عندما يشددون على الجماعة والطاعة والشرعية مذ كان رسول الله ﷺ، وإلى أن تخان أهداف الأمة. يستندون إلى قولة ينسبونها إلى عمر بن الخطاب الذي قال مخاطباً العرب[2]: «يا معشر العُريب! الأرض! الأرض! إنه لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة...».

لكنّ الهول كل الهول يتمثل في عدم وجود الإمامة الشرعية، أي تلك التي ترعى أهداف الأمة. فإن لم تكن جماعة ولم يكن إمام؛ فإن أثراً نبوياً يرويه حذيفة بن اليمان يقول[3]: «فإن لم تكن جماعة ولا إمام ـ فكن حلس بيتك ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يأتيك الموت وأنت على ذلك...». بيد أن هذه الحالة مفترضة بعيدة التحقق؛ بل إنها تنقض الإسلام في نظر القائلين بتأسسه على الجماعة والشرعية. لذلك فإنهم يروون آثاراً كثيرة عن استمرار الجهاد «لا يضره عدل عادل ولا جور جائر»[4]. وعن استمرار الجماعة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها: «فلا تزال طائفةٌ من أُمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خالفهم، ولا من خذلهم حتى يأتي أمر الله عز وجل وهم على ذلك...»[5].

وكما اهتم المحدِّثون بإحداث وعي باستمرار **الجماعة** أي الوجود في الماضي والمستقبل؛ اهتموا أيضاً بتفاصيل الصورة وترتيباتها. فرأوا أن العصر

---

(1) تاريخ أبي زرعة، ج 1، ص 189-190.

(2) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ـ 255 هـ/ 868 م) سنن الدارمي، 2 ج، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية، بيروت، ج 1، ص 69.

(3) صحيح الإمام مسلم، ج 2، ص 412، ومسند أبي عوانة، ج 4، ص 474-475.

(4) الصنعاني، المصنف، ج 5، 279.

(5) ابن عساكر، ثقة الدين أبو القاسم علي (ت 571 هـ/ 1175 م) تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد ومحمد دهمان، المجمع العلمي العربي، دمشق 1951-1954، ج 1، ص 5.

الذهبي للخلافة، عصر الراشدين «ترتيب أصحابه في الفضل كترتيبهم في الخلافة»[1]. وكانت هناك اتجاهات تميل لتفضيل علي على عثمان، جرى التصدي لها بحجة أن عثمان «أسرع في الأموال»؛ بينما «أسرع علي في الدماء»[2].

هكذا اكتملت أواخر القرن الثاني الهجري صورةٌ للتاريخ وعنه، تعتبره سيرورةً للجماعة على الفتنة، وللسنّة على البدعة، وللشرعية الهادفة على الانقطاع المتشرذم[3]. ولم تكن هذه الصورة صحيحة في كل أجزائها لكنها كانت ضروريةً للاستمرار، كما كانت ضرورية للوعي بالدور والمصير.

VI

الهوية المتكاملة: العقيدة

أ) عقيدة أُمية بن عثمان الدمشقي (حوالي 200 هـ/ 839 م)[4]:

*** ـ مسألة الإيمان والإسلام:**

ـ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.

---

(1) قارن بدراستي: الجهاد والجماعة، في الفصل السابق من هذا الكتاب.

(2) تاريخ أبي زرعة الدمشقي، ج 1، ص 340.

(3) ابن وضاح، محمد (ـ 286 هـ/ 899 م)، البدع والنهي عنها، دار البصائر، دمشق، 1980، ص 36، الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان (ـ 377 هـ/ 890 م)، المعرفة والتاريخ، 3 ج، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ج 3، ص 385، وسنن الدارمي ج 1، ص 44.

(4) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين، تهذيب تاريخ مدينة دمشق الكبير، 7 ج، هذبه ورتبه عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت 1979، ج 3، ص 134-135. ولا يعرف ابن عساكر شيئاً عن أمية بن عثمان هذا غير أنه من أهل دمشق. أما عقيدته هذه فقد رواها عنه محمد بن عكاشة الكرماني بالبصرة عندما قدمها عام 225 هـ، ويبدو أن أمية بن عثمان كان حياً، مطلع القرن الثالث الهجري، ولم أذكر من العقيدة المنسوبة إليه غير ما يتصل بالهوية. وكذا فعلت في عقيدتي الإمام أحمد والأشعري التاليتين. وقد اكتفيت بتغيير بعض الضمائر.

ـ ولا نقول إن أحداً من أهل القبلة في جنة أو نار، ولا نكفّر أحداً وإن عمل الكبائر.

ـ والصلاة على من مات من أهل القبلة.

**** صورة السلف (التاريخ):**

ـ الكفّ عن أصحاب رسول الله ﷺ.

ـ وأفضل الناس بعد رسول الله أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

***** الجماعة والطاعة:**

ـ ترك المِراء والخصومات والجدل في الدين، وصلاة الجمعة خلف كل برٍ وفاجر.

ـ والجهاد مع الخليفة وإن عمل أي عمل كان.

ـ وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا.

ب) عقيدة الإمام أحمد بن حنبل (-241 هـ/ 855 م)[1]:

*** مسألة الإيمان والإسلام:**

ـ الإيمان قول وعمل ونية. وهو يزيد وينقص.

ـ ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنبٍ عمله، ولا لكبيرة أتاها.

---

(1) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 24-31. وقد روى هذه العقيدة عن أحمد تلميذه أبو العباس أحمد بن جعفر بن يعقوب بن عبد الله الإصطخري الفارسي. وفي طبقات الحنابلة ج 1، ص 294-295 عقيدة مشابهة لأحمد رواها عنه تلميذه محمد بن حبيب الأندراني (؟)، وبيان عقدي ثالث ج 1، ص 311 ـ 313، رواه تلميذه محمد بن عوف بن سفيان، وبيان عقدي رابع رواه محمد بن يونس السرخسي، ج 1، 329-330، وبيان عقدي خامس رواه تلميذه مسدد بن مسرهد، ج 1، 311.

ـ ونكف عن أهل القبلة فلا نكفر أحداً منهم بذنب ولا نخرجه من الإسلام بعمل.

**** صورة السلف (التاريخ):**

ـ ونعرف للعرب حقها وفضلها وسابقتها، ونحبهم لحديث رسول الله: «حبهم إيمان، وبغضهم نفاق» ـ ولا نقول بقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب.

ـ ونذكر محاسن أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أجمعين، ونكف عن مساويهم والخلاف الذي شجر بينهم.

ـ والخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان.. ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة.

ـ وخير الأمة بعد النبي ﷺ: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

***** الجماعة والطاعة:**

ـ والجهاد ماضٍ قائم مع الأئمة بروا أو فجروا لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل.

ـ والجمعة والعيدان والحج مع السلطان، وإن لم يكونوا بررة عدولاً أتقياء. ودفع الصدقات والخراج والأعشار والفيء والغنائم إلى الأمراء، عدلوا فيها أم جاروا.

ـ والانقياد إلى الأمراء، لا ننزع يداً من الطاعة، ولا نخرج عليهم بالسيف حتى يجعل الله لنا فرجاً ومخرجاً ـ لا نخرج على السلطان، ونسمع ونطيع، ولا ننكث ببيعة.

ـ والإمساك في الفتنة سنة ماضية واجب لزومها، فلا نعين على فتنة بيد ولا لسان.

****** سنة المسلمين (السلوك):**

ـ ولا نحرم المكاسب والتجارات، وطلب المال من وجه.. ومن فعل فقد جهل وأخطأ.. فالرجل ينبغي له أن يسعى على نفسه وعياله.

والدين إنما هو كتاب الله عز وجل وآثار وسنن، وروايات صحاح عن الثقات.. يصدق بعضها بعضاً حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم، والتابعين، وتابعي التابعين.. الخ.

ج) عقيدة أبي الحسن الأشعري: (324 هـ/ 935 م)[1]:

*** مسألة الإيمان والإسلام:**

ـ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص. والإسلام غير الإيمان.

ـ ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب.. ونحن بما معنا من الإيمان مؤمنون، وإن ارتكبنا الكبائر.

ـ ولا نشهد على أحدٍ من أهل الكبائر بالنار، ولا نحكم بالجنة لأحدٍ من الموحِّدين.

---

(1) مقالات الإسلاميين للأشعري ص 290-297. وقد ذكر الأشعري بياناً عقدياً مشابهاً في كتابه الإبانة عن أصول الديانة، نشره فوقية حسين، 1977، ص 70 وما بعدها، وقد كثرت البيانات العقدية السنية في القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة. ومن أشهرها عقيدة الطحاوي الحنفي (ـ 321 هـ) ذات الصيغة الحديثية السلفية، وقد سماها، **بيان السنة والجماعة**. وعقيدة ابن أبي داود (ـ 316 هـ) وهي منظومة شعراً: طبقات الحنابلة، ج 2، ص 53-54، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748 هـ/ 1374 م)، سِيَر أعلام النبلاء، 17 ج، أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ج 13 ص 322-336، وعقيدة أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، (وهي منظومة أيضاً) وعقيدة ابن بطة الحنبلي (ت 387 هـ)، وعقيدة أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ـ 458 هـ) المسماة: **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** ـ وغيرها كثير، قارن عنها:
J.Wensinck, The Muslim Greed;T. Isutzu, The Concept of Belief in Islamic Theology.

**** صورة السلف (التاريخ):**

ـ ونعرف حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه وتعالى لصحبة نبيه، ونمسك عما شجر بينهم.

ـ ونقدم أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً.

***** الجماعة والطاعة:**

ـ ونرى العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام برّ أو فاجر، ونرى فرضية الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه ﷺ إلى آخر عصابة منا تقاتل الدجال.

ـ ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأن لا نخرج عليهم بالسيف.

ـ ونرى أن لا نقاتل في الفتنة.

****** سنّة المسلمين (السلوك):**

ـ الأخذ بالكتاب والسنّة.

ـ اتّباع من سلف من أئمة الدين، وأن لا نبتدع ما لم يأذن به الله.

ـ الصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى الله عنه، وإخلاص العمل، والنصيحة لجماعة المسلمين، واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصبية والفخر، والإزراء على الناس، والعُجْب.

ـ مجانبة كل داعٍ إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار، والنظر في الفقه مع التواضع والسكينة، وحسن الخلق، وبذل المعروف، وكف الأذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية والفساد..

* * *

اخترت هذه **العقائد** لعرض أجزائها الأساسية لثلاثة أسباب: تكاملها، وظهورها في البيئتين البغدادية والشامية، اللتين كانتا آنذاك (القرن الثالث

الهجري) قلب دار الإسلام، ثم أخيراً سبقها للمرحلة الكلامية الفلسفية التي بدأت أوائل القرن الخامس. فالملحوظ أن أبا بكر بن أبي شيبة (235 هـ/ 849 م)، وأبا عبيد القاسم بن سلام (224 هـ/ 838 م) بل وابن مندة (395 هـ/ 1004 م)، هؤلاء جميعاً كانوا ما يزالون أسرى الإشكالية البصرية؛ إشكالية الإيمان مطالع القرن الثاني الهجري. أما الشاميون والبغداديون (وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل)[1]، فقد تجاوزوا القدرية والمرجئة بل وأوائل المعتزلة، ليواجهوا بيئة بغدادية متفلسفة طرحت عليهم مسألة كلامية معقدة مثل مسألة خلق القرآن. ثم وضعتهم أمام خيارات صعبة تتصل بالنتائج السياسية والاجتماعية لعقلنة الدين أو الشريعة. وقد ردّ المحدِّثون البغداديون والشاميون على التحدي بعرض رؤية متكاملة للدين كله منظوراً إليه في تاريخ الجماعة واجتهادها وبلائها وحاضرها ومستقبلها الموعود. ونفهم من إشارات الجاحظ (255 هـ/ 868 م) الزارية والمحتقرة، والتي تشير إلى أهل الحديث والسنّة بوصفهم نابتة وحشوية وطغاماً ورعاعاً[2]، أن أكثر ما كان يزعج العقلانيين من المعتزلة والفلاسفة، من هؤلاء «الجدد» عدم تحددهم (عدم وجود برنامج لهم)، وإصرارهم على كل ما «يخالف العقل» في نظر مثقفي البلاط آنذاك. لكنّ «البرنامج المتكامل» لم يكن مطلب الخصوم فقط، بل مطلب العوام أو المسلمين بعامة أيضاً بعد إذ سمعوا كلاماً كثيراً من مثقفي ذلك الزمان لم يدروا حقه من باطله. لقد كان المحدثون والفقهاء يتحولون تدريجياً إلى عواصم من التغيير العقلي والاجتماعي السريع، ومراجع للعامة وسط العقائد والفرق والأحزاب النابتة المتكاثرة.

ولم يكن المحدِّثون والفقهاء كما اتهمهم الجاحظ نابتة ولا جدداً. كل

(1) الدراسة المعتمدة في السنوات الأخيرة عن المحنة، هي دراسة فهمي جدعان، الصادرة بدار الشروق بعمّان، 1989.

(2) **رسالة في النابتة**: رسائل الجاحظ، 4ج، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ج 2، ص 5-23.

ما في الأمر أن المثقفين لم يلحظوا وجودهم إلاّ عندما واجههم في «محنة خلق القرآن». وفيما عدا ذلك، فإنه يمكننا أن نرد أكثر أجزاء هذه **العقائد** قرناً أو أكثر إلى الوراء.

إن الجديد في هذه **العقائد** فقط هو بروزها في صورة منظومة كاملة تحاول الإجابة على تساؤلات العقلانيين، وتعطي العامة نصاً متماسكاً يمكنهم الاعتصام به. أما أصحابها أنفسهم فإنهم لا يدّعونها لأنفسهم، بل يحاولون بكل سبيل ردها إلى السلف (الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان) إثباتاً للمشروعية من جهة، وتأكيداً للهوية الأصيلة التي استمرت ولم تنقطع. يذكر محمد بن عكاشة الكرماني عن أُمية بن عثمان الدمشقي (صاحب العقيدة الأولى) بالبصرة عند نزوله بها عام 225 هـ/ 839 م أن عقيدته هي[1]:

«ما اجتمع عليه أهل السنّة والجماعة ممن رأيت وسمعت من أهل العلم منهم: سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وعبد الرزاق بن همام، وأمية بن عثمان الدمشقي...» وهؤلاء جميعاً فيما عدا عبد الرزاق توفوا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. أما عبد الرزاق الصنعاني فمات عام 211 هـ/ 826 م). أما الإمام أحمد بن حنبل (241 هـ/ 855 م) فيقول في مطلع عقيدته[2]: «هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر، وأهل السنة المتمسكين بعروقها، المعروفين بها، المقتدى بهم فيها، من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا ـ وأدركت من علماء أهل الحجاز والشام وغيرهم عليها..» ويؤكد الأشعري (324 هـ/ 935 م) في **العقيدة** التي أوردها بكتابه **مقالات الإسلاميين** أن ما يذكره إنما هو «جملة ما عليه أهل الحديث والسنّة»[3]. ثم يعود في **الإبانة** من كتبه إلى المسألة فيقول[4]: «قولنا الذي

(1) تهذيب تاريخ دمشق، ج 3، ص 134.
(2) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 24.
(3) مقالات الإسلاميين، ص 29.
(4) الإبانة، ص، 70 - 71.

نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله، وسنة نبينا ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث.. وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل...».

والحق أن سلفية هذه العقائد، أي قدمها وتاريخيتها واستمرارها في الواقع، كانت وما تزال أقوى دعائمها. فقد سلّمت **الجماعة** منذ مطالع «خلافة الراشدين» بالنص القرآني الظاهر في وحدانية الله عز وجل وصفاته، وقضائه وقدره، وانفتاح دينه على العالم من شاء دخله بالإعلان عن ذلك فقط. كما جرى التسليم لقريش بقيادة الأمة، وجرى الإجماع التدريجي على «نظام الخلافة» شكلاً صالحاً لاستمرار الجماعة والدعوة والجهاد. وفيما عدا ذلك، ظلت الخلافات تفصيلية تتناول مسائل الاجتماع والسياسة في الأمصار الناشئة، والفتوحات المنساحة عبر العالم القديم. وبدأت الإشكاليات الأساسية أسئلةً من العالم المنظور للوحي المسطور[1]. أما العامة فأقبلت على القضايا والمشكلات تحاول حلها جزئياً عندما تعرض من ضمن **مصلحتها**، وفي نطاق **النص** مفهوماً في **التاريخ**. لكن ناشئة المدن الإسلامية التي عرفت حياةً جديدة تختلف عن حياة السلف، كما عرفت ثقافات ذات منطق داخلي مختلف، لم تقنع بالحلول الجزئية والعارضة والمؤقتة. ففيما عدا **المرجئة** الذين حاولوا إبقاء المسائل في نطاقها المعهود والمألوف من تجربة الجماعة التاريخية، اتجه المثقفون الجدد، والمدنيون الجدد اتجاهات إطلاقية شاملة: لقد أرادوا منظومة معقلنة كاملة مثل منظومات اليهود والنصارى والمانوية والسمنية. من هذا **المنطلق** نفهم قولة الإمام مالك بن أنس (179 هـ/ 795 م) المتشددة[2]: «**لا كلام إلا فيما تحته عمل**». فقد كانت رداً على الخوارج والقدرية والجهمية والمعتزلة، وكل الذين أرادوا تحويل القرآن أو النص

(1) قارن بدراستي، الأمة والجماعة والسلطة، ص 149-151.
(2) الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين، كتاب الشريعة، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1950، ص 138.

الإسلامي إلى بناء عقلي أو لاهوت عقلي يفسر كل شيء. أما الخوارج والشيعة الأوائل فقد اتجهوا إلى تكوين حزب سياسي، وأما الجهمية والمعتزلة والفلاسفة فقد حولوا دينهم إلى لاهوت عقلاني جامد. وفي الحالتين، فإن غالبية المسلمين بقيت خارج المنظومتين (المنظومة السياسية عند الأوائل، والمنظومة الكلامية اللاهوتية عند الأواخر). وإذا كان المسلمون في أكثرهم لم يستطيعوا دخول هذه الجماعات الخاصة لعدم انطباق شروط هؤلاء العقلانيين عليهم، فكيف كان يمكن إغراء غير الموحِّدين (أو غير المسلمين) بدخول الإسلام على الطريقة المعتزلية أو الفلسفية؟

وتبدو معارضة المحدِّثين والفقهاء لتحويل الإسلام إلى منظومة لاهوتية معقلنة في إقبالهم منذ مطالع القرن الثاني الهجري على الاجتهاد «فيما تحته عمل». والذي بلغ ذروته في نزعة الرأي عند أبي حنيفة (150 هـ/ 767 م)، ونزعة التقعيد الفقهي عند الإمام الشافعي (204 هـ/ 819 م) في **الرسالة**. ثم في إصرار أمثال أبي عبيد (224 هـ/ 838 م) وابن أبي شيبة (235 هـ/ 849 م) على أن الإيمان غير الإسلام، وعلى أن الإيمان نية وقول وعمل. فالحركية في الإيمان الذي يزيد وينقص دون أن يؤثر على إسلام المسلم (انخراطه في الجماعة) يفترض تصوراً فاعلاً ودائماً لله عز وجل في علاقته بالفرد والجماعة من جهة، وفي إدراك الجماعة نفسها لله بوصفه عاملاً فيها وفي التاريخ. فالذي يحدد علاقة المولى سبحانه بالفرد والأمة: الشريعة القائمة على فكرة المصلحة بضوابطها المعروفة وليس فكرة العدالة والواجب التي تفترض بناءً منطقياً يحكم الألوهية والجماعة معاً. وقد بدأ المعتزلة من فكرة العدل والتوحيد وانتهوا إلى فكرة الواجب، أي ما ينبغي أن يكون أو يتصور، فاستحال على المعبود أن يتصف بصفة فاعلة، لتنافي ذلك في نظرهم مع تنزيهه، واستحال على العبد أن يتحرك باتجاه المعبود لتنافي ذلك في تصورهم للمسؤولية الإنسانية المنفردة، وقد رد المعتزلة الأوائل (العلاف والنظام على سبيل المثال) على أرسطو، ثم ما لبثوا أن انضووا تحت لوائه بعد إذ أوصلتهم منظومة العدالة الكونية إلى منظومة الوجوب الكوني، وهي

منظومة منطقية أرسطية. وهكذا استحالت الألوهية عند المعتزلة وسائر العقلانيين الإسلاميين إلى فكرة مجردة غير مشخصة (الصفات هي عين الذات)، وبالتالي غير فاعلة[1] في نظر خصومهم.

وعندما امتُحن الإمام أحمد بن محمد بن حنبل عام (218 هـ/ 833 م) للمرة الأولى قرىء عليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فأضاف بقية الآية: ﴿وهو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ تأكيداً على صفات الله الفاعلة: السمع والبصر[2]، فطلب منه أن يقول رأيه في القرآن هل هو **مخلوق أو غير مخلوق**؟ فقال: القرآن كلام الله غير مخلوق[3]. وقد عنى بهذا أنه ما دام القرآن كلام الله عزّ وجلّ، فلا بد أن يكون غير مخلوق. إن الذات الحية الفاعلة هي تلك التي تتصف بصفات، فإذا تجردت الذات عن كل صفة بحجة التنزيه، تجردت عن الفعل، وانقطعت معها العلائق كلها فكانت في أحسن الحالات فكرةً مجردةً متعقّلة؛ لكنها غير فاعلة.

ونفهم من هذا كله أن عقيدة المحدِّثين تكونت وانتظمت في ظل **الصراعات الجدلية** ذات الطابع الكلامي والسياسي مع المعتزلة وحلفائهم من الشيعة الذين انضموا إلى بلاطات العباسيين تحت وطأة الاضطهاد بعد وفاة الإمام جعفر الصادق (-147 هـ/ 764 م). وكان أحمد والمحدِّثون ما يزالون يأملون أن لا يضطروا لمجادلة الشيعة المعتدلة (من الزيدية وأوائل الإمامية) في العقيدة كما جادلوهم في مسألة الإمامة بسبب رأي سلفهم الواضح (الإمام جعفر) في عقلنة العقيدة الإسلامية؛ إذ كان الإمام جعفر يرى أن القرآن ليس

(1) يقول ابن تيمية في كتابه: اقتضاء الصراط المستقيم، ط 2، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية، القاهرة، 1950، ص 421: «لهذا يفرّق بين قول القائل الصفات غير الذات، وبين قوله صفات الله غير الله ـ فإن الثاني باطل، لأن المسمى باسم الله يدخل فيه صفاته بخلاف مسمى الذات، فإنه لا يدخل فيه الصفات».

(2) ابن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد (ت 265 هـ/ 878 م) سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1981، ص 91.

(3) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد: ص 212-213.

بخالقٍ ولا مخلوق إنما هو كلام الله[1]. لكن التحالف المعتزلي/ الشيعي استقر وثبت واستمر على الرغم من اختلاف الطرفين في مسألة الإمامة بالذات.

ويبدو الطابع الجدلي في عقيدة الإمام أحمد التي سبق أن أثبتنا أجزاءها الرئيسية في ثلاث مسائل: مسألة القرآن، ومسألة العرب في الإسلام، ومسألة المكاسب. فقد أصر الإمام أحمد على أن القرآن غير مخلوق، ومن قال بخلق القرآن فهو جهمي كافر[2]، وذلك أثر من آثار المحنة التي تعرض لها المحدِّثون وعلى رأسهم أحمد بين عامي (217-233 هـ/ 832-847 م) على يد السلطات العباسية. أما عقائد المحدِّثين من قبل ومن بعد، فإنها تذكر (كما في عقيدتي الدمشقي والأشعري السالفتي الذكر) أن القرآن كلام الله مكتفيةً بالإجمال دون التفصيل. ويصر الإمام أحمد على إدخال مسألة فضل العرب ضمن عقيدة أهل السنّة إذ كان الشعوبيون من معاصريه يتنقصون العرب بحجّة المطالبة بالمساواة توصلاً لانتقاص الإسلام[3]. وتختفي المسألة العربية من عقائد أهل السنّة من قبل ومن بعد لزوال سبب ذلك. فالشام (التي تعبر عن منزعها عقيدة الدمشقي السالفة الذكر) لم تعرف نزعات الشعوبية[4]. كما أن بغداد أيام الأشعري كان قد سيطر على الإدارة والسياسة فيها الترك الذين سلموا للعرب بالفضل في الدين (مذهب السلف)، والدولة (الخلافة العربية

---

(1) في سيرة الإمام أحمد لابنه صالح، ص 91 حكاية هذا القول عن الإمام جعفر الصادق.

(2) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 29. وللإمام أحمد رسالة في الرد على الجهمية، نسبة لجهم بن صفوان (128 هـ) الذي كان أول من قال بالتعطيل أي نفي الصفات الإلّهية، وينسب إليه الإمام أحمد القول بخلق القرآن. كما يرى أحمد أن المعتزلة هم أعقاب القدرية والجهمية معاً.

(3) ترتبط الشعوبية عند الإمام أحمد (241 هـ) والجاحظ (255 هـ) وابن قتيبة (276 هـ) بالزندقة: أي بالمانوية الذين كانت السلطة العباسية تلاحقهم منذ خلافة المهدي (159-169 هـ)، انظر عن ذلك مقالة هاملتون جب، الأهمية الاجتماعية للشعوبية، في دراسات في حضارة الإسلام، ص 82-96.

(4) انظر عن التأكيد الدمشقي على عروبة الشام حتى قيام الساعة دراستي بعنوان: **الجهاد والجماعة**، قبل هذا الفصل مباشرة.

العباسية). ويصر الإمام أحمد أخيراً على إدخال مسألة العمل والكسب وضرورتهما ضمن قضايا الإيمان، وصورة الأمة عن نفسها. ويعود ذلك إلى ظهور فئات من الفقهاء والصوفية ببغداد أيامه وبعده بقليل تحرّم العمل في ظل السلطة غير الشرعية، والحياة المدينية الفاسدة التي لم يعرفها الإسلام الأول. وقد رأى الإمام أحمد أن الإسراف في استخدام فكرة الحلال والحرام من الناحية الفقهية، مضر بالإسلام كما هو مضر به إلغاء الفكرة ذاتها (الشريعة) من جانب المتكلمين والفلاسفة. فإذا كانت تشقيقات المتكلمين اللاهوتية تلغي الألوهية عملياً؛ فإن قصر المسألة على الحرام الفقهي يلغي المجتمع. فالسلطة أمرٌ اجتهادي وتاريخي وربط المجتمع بها (أي بشرعيتها) وجوداً وعدماً يلغيه أي يخرجه من حضن الشريعة.

وقد اختفت مسألة الكسب من عقائد أهل السنّة بعد الإمام أحمد والمحاسبي لاختفاء الزهاد والعبّاد والمتفقهة (كما يسميهم المحاسبي) من الساحة الفكرية والاجتماعية. وهكذا فإنها لم ترد عند الدمشقي من قبل؛ لأن هؤلاء المحرِّمين للمكاسب لم يكونوا قد تحولوا إلى ظاهرة اجتماعية مهدِّدة - كما اختفت عند الأشعري من بعد؛ لأن البغداديين المحرمين للمكاسب سحقتهم الحياة المدينية الإسلامية المزدهرة والمطمئنة منذ منتصف القرن الثالث الهجري.

وفيما عدا هذه المسائل الثلاث، فإن عقائد المحدِّثين التي أثبتنا نصوصها تكاد تتفق حتى من حيث الألفاظ في مسائل الإيمان والإسلام، والجماعة المستمرة في التاريخ والواقع والصيرورة، وشكل السلطة وعلاقة المجتمع بها.

إن الملحوظ أنّ مواطن التطابق بين أصحاب **العقائد** هؤلاء تتركز في القضايا المتصلة بوجود الجماعة الإسلامية وارثة النبوة والإسلام، واستمرارها - كما تتركز في مقومات هذه الجماعة وشروط الاستمرار وضرورته. ويتصل ذلك كله عند أصحاب العقائد من أهل الحديث بالتجربة

التاريخية للأمة (الإجماع أو العرف التاريخي). ويستطيع المحدِّثون الاستناد في ذلك إلى نصوص تعود إلى أواخر القرن الأول الهجري تشي بالوعي من جانب الجماعة لذاتها وهويتها ومقومات استمرارها، وشروط هذا الاستمرار. يقول الحسن البصري (-110 هـ/ 728 م) في مرسَلٍ عن رسول الله ﷺ[1]: «لا تشهدوا على أُمتكم بشرك، ولا تكفِّروهم بذنب، والجهاد لا يضره جور جائر ولا عدل عادل، والجهاد ماضٍ حتى يُبعث آخر هذه الأمة، والإيمان بالقدر خيره وشره..» قال: «وسمعت ابن سيرين يذكر نحو هذا ـ وزاد: حتى يقاتل آخر هذه الأمة الدجال». إنّ المسألة الأساسية في هذه الإقرارات أو البيانات أن الإسلام بمعناه الاجتماعي أمة واحدة يختار الفرد الانضمام إليها بالإعلان عن ذلك، وبالسلوك وفقاً لهذا الإعلان. والسلوك المسلم له ركيزتان اثنتان: المشاركة في الدعوة والجهاد بغض النظر عن الإمام: «صلاة الجمعة خلف كل برّ وفاجر.. والجهاد مع الخليفة وإن عمل أيَّ عملٍ كان».

وهكذا فإن محدِّثي أهل السنة يتعاملون مع جماعة المسلمين باعتبارها صاحبة السلطة والقرار من خلال إجماعها أو أعرافها التاريخية، فمبدأ الولاية والبراءة عند الخوارج والشيعة والمعتزلة يصبح في نظرهم مبدأً مفرِّقاً لجماعة المسلمين، وينبغي أن يكون بين المسلمين وغيرهم لا داخل الجماعة ذاتها[2]، فلا شِرْكَ في الأمة أياً كانت الذنوب (أو الكبائر) التي يرتكبها أفراد منها. ووجود الجماعة وفعالية هذا المفهوم المعاش هما اللذان يجعلان حالة الشرعية تسود، وليس تصرفات فرد من أفرادها ولو كان هذا الفرد هو الخليفة أو الإمام. يقول أحمد[3]: «الدار دار إسلام، والمسلمون على ظاهر العدالة..». وما يطرأ على الجانب السياسي من قيادة الأمة من فساد يقلل من

(1) الصنعاني: المصنف، ج 5، ص 279.
(2) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 116-117.
(3) عقيدة الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لأبي محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز التميمي، (ضميمة في آخر طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية، القاهرة، 1952، ص 274.

الشرعية، لكنه لا يزيلها، كما أن نقصان الإيمان لا يزيله، ولا يقلل من الإسلام، وجماعة المسلمين محفوظةٌ ببقاء هذا الدين «ما بقي الليل والنهار» كما جاء في الآثار. وهذا المعنى هو ما يفيده النص القرآني الذي أقام الجماعة مسؤولةً عن النص[1]: ﴿وإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ، وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾، و ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[2]. فالإسلام وداره باقيان ما بقي المسلمون، وزوال الجماعة أو الذهاب إلى تغير هويتها زوال للإسلام ذاته.

ومقتضى هذه النظرة أن الشكل التاريخي للخلافة الإسلامية ليس جزءاً من الدين، بل هو اصطلاح واتفاق من جانب الجماعة. واختلال هذا الشكل أو اختلال القائم بالأمر بمقتضاه لا يتهدد الجماعة وجوداً وهويةً واستمراراً. إذ يمكن للمسلمين أن يصطلحوا على شكل آخر. لكن المحدِّثين (كما يبدو من عقائدهم) لم يكونوا يعتقدون حتى القرن الثالث الهجري أن هذا الشكل التاريخي السياسي لإرادة الأمة قد اختلّ أو أثبت عدم صلاحيته. كل ما في الأمر أنّ بعض الخلفاء انحرفوا أو ارتكبوا كبائر ومعاصي، وأن الإصلاح ممكن دون مساسٍ بالخلافة ذاتها لما في ذلك من خطورة تتمثل في إمكان عدم الاتفاق على شكل جديد. وما دام وجود الجماعة هو الأساس، وما دامت وحدتها هي ضمان فعاليتها من أجل الإسلام والاستمرار، فإنّ الإصلاح الراديكالي القائم على مبدأ الثورة من أجل الإصلاح أو التغيير مرفوض لدى محدِّثي أهل السنة. إن الثورة على الإمام الظالم أو الفاسق تقسم كلمة الجماعة، فالظالم له أعوان سيدافعون عنه، فيؤدي ذلك إلى سفك الدم، والتشرذم ـ مع إمكان عدم نجاح الثورة. لهذا رأى المحدِّثون والفقهاء في القرنين الثالث والرابع ـ بل وقبل ذلك ـ عدم الخروج على الأئمة بالسيف، إلا إذا هددوا بتصرفاتهم وجود الجماعة ذاتها: الامتناع عن الجهاد، والامتناع

(1) سورة الزخرف، آية 44.
(2) سورة البقرة، آية 143.

عن حماية دار الإسلام، أو مخامرة العدو، والإسراف في سفك الدم الحرام، وتعطيل شعيرة صلاة الجمعة والجماعة. يقول المحدِّثون هذا وقد عانوا هم أنفسهم من السلطة العباسية إبان محنة خلق القرآن (217-233 هـ/ 832-847 م) الكثير، لكنهم كانوا يخشون ما هو أعظم على الجماعة والأمة إن هم ذهبوا مذهب الخوارج والزيدية وأوائل المرجئة في ضرورة الثورة على الإمام الظالم. لقد كانوا يخشون الفتنة (الحرب الأهلية)، متخذين من تجربة الأمة التاريخية عظةً وعبرة[1]. فقد قتل طلاب العدالة عثمان بن عفان ثالث الراشدين في نظرهم، كما قتل طلاب الشرعية الخالصة علي بن أبي طالب رابع الراشدين في نظرهم، وثار طلاب العدالة والشرعية مراراً كثيرة على الأمويين والعباسيين دون أن تكون هناك نتيجة غير سفك الدم، وتفريق كلمة المسلمين. فإذا كانت هناك فتنة (أي ثورة محقة على إمام ظالم أو صراعات مسلحة بين أحزاب إسلامية مع عدم وجود إمام)[2]؛ فإن سيرة «السلف الصالح» في نظر المحدِّثين تقتضي الكف أو الاعتزال، أي عدم المشاركة في سفك الدم[3]: «الإمساك في الفتنة سنةٌ ماضيةٌ واجبٌ لزومها، فلا تعيننَّ على فتنةٍ بيدٍ ولا لسان». حتى إذا خرج من هذه الصراعات منتصراً عربيٌّ قرشي، فإن محدِّثي أهل السنة يرون مبايعته، وطاعته، والجهاد معه، وحماية دار الإسلام بقيادته.

(1) في شرح عقيدة الطحاوي، ص 593 عن الإمام البخاري بسنده إلى سعيد بن المسيب: «. . . وقعت الفتنة الأولى فلم تُبق من أصحاب بدر أحداً. ثم وقعت الفتنة الثانية فلم يبق من أصحاب الحديبية أحد. ثم وقعت الثالثة فلم ترتفع وللناس عقل وقوة. فالخوارج والغالية حدثوا في الفتنة الأولى، والقدرية والمرجئة في الفتنة الثانية، والجهمية ونحوهم بعد الفتنة الثالثة ـ فصار هؤلاء الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً. . ».

(2) في طبقات الحنابلة، ج 1، ص 311 عن الإمام أحمد: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر المسلمين». وفي اعتقاد الإمام المبجل أحمد بن حنبل للتميمي = ضميمة في آخر طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية، القاهرة، 1952، ص 305: «إن بطل أمر الإمام لم يبطل الغزو والحج».

(3) مناقب الإمام أحمد، ص 30.

الولاء في كل حال إذن هو للجماعة ومصلحتها الكامنة في وحدتها وبحبوحتها، وانسياحها في العالم. وتستند هذه الرؤية كلها إلى صور للذات وتاريخها تعتبر الماضي كله جزءًا من شخصيتها وحاضرها فيه الخير والشر، والإصلاح والفساد؛ لكن الخير غالب على أمره، ولكن الإصلاح والصلاح مستمران **﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾**[1].

إن مقتضى التسمية «أهل السنة والجماعة»[2] **أن الجماعة** أي الوحدة والتوحُّد هي مرتكز الوجود والاستمرار من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. ويرى المحدِّثون أنهم الاتجاه الفكري والسلوكي الأولى بتحقيق ذلك بمقتضى مفهومهم الواسع والمفتوح والحركي للإسلام والإيمان. إن الرحابة المذكورة استطاعت أن تجمع حولها وفيها الأكثرية الساحقة من المسلمين، من الناحيتين الاجتماعية والعقدية. ثم إن إعراضهم عن مبدأ التغيير الثوري في مسألة السلطة حمى الوحدة السياسية للمسلمين، وحقق استقراراً سلطوياً نسبياً تقدمت فيه الأهداف الكبرى للأمة على الانزعاجات العارضة.

أما السنة، وهي المرتكز المقارن؛ فإنها المفهوم المؤسس الذي يجذر الجماعة في التاريخ، تاريخ الهدى والنبوة، ويعطيها إمكانيات الاستمرار في الحاضر والمستقبل. فالسنة هي الطريقة أو النهج أو الرؤية التاريخية للمسائل، وهي تعني إيماناً بظهور الأمة في التاريخ، وقدسية هذا الظهور، ورسالته العالمية. ولهذا فإن أخشى ما تخشاه الجماعة الانقطاع التاريخي عن طريق الرؤى الثورية المقسِّمة والمشرذمة والقاطعة أو المخلخلة للوعي التاريخي، وعي الأمة بوجودها، وشرعية هذا الوجود واستمراره. فلا قطيعة من النواحي العقدية والاجتماعية والسياسية بين «جماعة النبي» وجماعة

(1) سورة غافر، آية 31.

(2) يسميهم الأشعري أسماء مختلفة، مثل: أهل السنة، وأهل الحديث والسنّة، وأهل الحق والسنة، وأهل السنّة والجماعة، وأهل السنّة والاستقامة، وانظر عن بدايات المصطلح:
M. Watt, Formative Period, 252-271.

الحاضر والمستقبل. ومن هنا كانت شرعية الخلفاء الراشدين (ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة)، بل وشرعية الأمويين والعباسيين[1].

لقد أتت **العقيدة** المتكاملة للمحدّثين من أهل السنة والجماعة استجابةً لتحديات وحاجات ألحّت مطالع القرن الثالث الهجري، لكنها تكونت تدريجياً في حضن تجربة الأمة التاريخية. وعندما برزت أخيراً بجزئياتها الكثيرة التكوينية والجدلية، جمعت حولها كثرة المسلمين الكاثرة، فكانت التعبير المقارن للهوية والشخصية الإسلاميتين.

(1) في عقيدة الإمام المبجل ص 273: «... وكان لا يمس معاوية بن أبي سفيان بسوء.. وكان يمسك عن يزيد بن معاوية».

الفصل السابع

أبو الحسن الماوردي

دراسة في رؤيته الاجتماعية

وبالناسِ عاش الناسُ قِدْماً ولم يَزَل
مِنَ الناس مرغوبٌ إليه وراغبُ

I

يفتتح الماورديُّ كتابه «تسهيل النظر» بفقرةٍ في «الاجتماع البشريّ» يقول فيها[1]: «إنّ الله جلّ اسمه ببليغ حكمته وعدل قضائه، جعل الناس أصنافاً مختلفين وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار **تابعاً ومتبوعاً**، ويتساعدوا على التعاوُن آمِراً ومأموراً، قال الشاعر:

وبالناس عاش الناس قِدْماً ولم يَزَلْ   من الناس مرغوبٌ إليه وراغبُ»

إنّ الواضح هنا أنه يقصد المسألة المشهورة في تاريخ الفكر والاجتماع، والقائلة إن الإنسان مدنيٌّ بالطبع. لكنّه عالج هنا مرحلةً أكثر تقدُّماً من مراحل تطوّر الاجتماع البشري أدنى إلى طَور الاجتماع السياسي، إذ إنه يتحدّثُ عن تابعٍ ومتبوع، وآمِرٍ ومأمور. أمّا مراحل الاجتماع البشري الأولى فقد درسها بإسهاب في «أدب الدنيا والدين». يقول في خاطرةٍ هناك[2]: «. . . الإنسان مطبوعٌ على الافتقار إلى جنسه، واستعانته صفةٌ لازمةٌ لطبعه، وخِلْقةٌ قائمةٌ في جوهره. . .». ويحاول في موطنٍ آخر أن يجد لذلك مستَنَداً من القرآن الكريم فيتابع[3]: «. . . وأسباب المودّة مختلفة، وجهات المكاسب متشعبة، ليكون

---

(1) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت 1987، ص 97.

(2) أدب الدنيا والدين، نشرة مصطفى السقّا، بيروت 1978، ص 132.

(3) المصدر نفسه ص 208. وقد أضاف هنا آية أخرى لدعم اتجاهه في التفسير هي: **﴿وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين﴾**. والتفسير المذكور عن عكرمة يناسب هذه الآية أكثر مما يُناسب الآية الأولى.

اختلافُ أسبابها علّة الائتلاف فيها، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها... وقد أنبأ الله تعالى في كتابه العزيز.. فقال سبحانه وتعالى: ﴿**قال ربّنا الذي أعطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[طه: ٥٠] قال عكرمة: قدّر في كُلِّ بلدةٍ منها ما لم يجعلْه في الأخرى ليعيش بعضُهم من بعضٍ بالتجارة من بلدٍ إلى بلد...».

وعلى الرغم من أن الماوردي في الفقرتين المذكورتين سابقاً يعود إلى طور «الاجتماع الطبيعي»، فإنه يبقى في نطاق الجماعات البشرية الكبيرة التي تتلاقى انطلاقاً من مسألتين، نزوع الإنسان طبيعةً لنظيره - أو كما قال ثامسطيوس[1]: «الإنسانُ بالطبع يميل إلى الاجتماع والأُنس». والمسألة الأخرى، تعدُّدُ احتياجات الإنسان التي لا يستطيع الانفراد بإشباعها بل لا بد له من معاونةٍ من بني جنسه[2]. أمّا القوام البشريُّ الأساسي لهذه الجماعات المتلاقية فإنه يبقى في نصوص الماورديّ السالفة الذكر، وأكثر نصوص المفكِّرين الإسلاميين في «الاجتماع البشري» خارج مجال المعالجة. كيف تنشأ «المجموعة البشرية» التي تتجاوز الأسرة الصغيرة، ثم كيف يتكوّن «المجتمع المحلي»[3] الذي تتلاقى فيه مجموعتان بشريتان (عشيرتان) أو أكثر. إنَّ الحديث عن «المعاوضة والمعارضة»[4] على حدّ قول ابن سينا، أمرٌ

(1) رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1970، ص 29.

(2) عالجت هذه المسألة بتوسع في فصل بعنوان: العقل والدولة في الإسلام، دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والتعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء؛ في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة ص 177-200. وقد ذكرْتُ هناك مصادر للمسألة في المجال العربي الإسلامي أُضيفُ إليها هنا: كتاب بروسن في تدبير المنزل، ص 146-148، ومكارم الشريعة للراغب الأصفهاني، ص 147، والتذكرة الحمدونية، طبعة القدسي بمصر، ص 37-38.

(3) استعرت هذا المصطلح من السوسيولوجي الألماني (F. Tönnies) في كتابه Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887 وقد رجعْتُ هنا إلى الطبعة الثانية من الكتاب الصادرة ببرلين عام 1912.

(4) الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1968، 4/60-62. وقارن بالشفاء، الإلهيات، 2/441-442، والنجاة ص 303-304.

لاحق، ومتصلٌ بالاجتماع المديني، إذ إنه متصل بالمِهَن (البسيطة) فالصناعات (المعقدة) التي تتجاوز طور الاجتماع البشري الطبيعي، وتقتضي فكرة «تقسيم العمل» المعروفة الملازمة **للاجتماع السياسي**. ويكادُ الماورديُّ ينفردُ بين المفكرين المسلمين بعرضٍ مسهبٍ للنشأة الأولى أو النواة الأولى للاجتماع البشري، فهو يُفْرِدُ لذلك باباً طويلاً في «أدب الدنيا والدين»[1] تقع فيه استطرادات عدّةٌ لكنَّ قوامه الأساسيَّ يبقى واضحاً. واللافت للانتباه في الباب كله خُلُوُّهُ تقريباً من التأملات الفلسفية النظرية التي كانت شائعةً بين المفكِّرين الأخلاقيين آنذاك من مثل ما عرفناه عند يحيى بن عدي وأبي الحسن العامري ومسكويه، وإصراره على وظيفية الظواهر الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والمورفولوجية في الاجتماع البشري الطبيعي أو الأوّل.

يرى الماورديُّ أنّ أيّ «مجموعة بشرية» تملك حظّاً ما من الوجود والاستمرار[2] لا بد أن تتوافر لها ثلاثة عناصر: العنصر الفيزيقي (الفرد)، والعنصر الأنثروبولوجي (الروابط الدموية وشبه الدموية بين الأفراد)، والعنصر الماديّ الاقتصادي (الوسائل الضرورية للعيش). أمّا العنصرُ الأولُ فيؤْثِرُ الماورديُّ تسميته: **النفس المطيعة**[3]. وهو يقصد بذلك - فيما أرى - كونها مفطورةً على الأنس (إنسان) بالآخر، والركون إليه من الناحية النفسية قبل النظر العقلي في المصلحة المادية، وقد قال ثامسطيوس من قبل[4]: «إنّ الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس...». ويضيف الماورديُّ إلى الجانب العاطفي في الإنسان المطبوع على التلاقي جانب البصيرة، بصيرة الضرورة[5]: «أن ينظر إلى الأمور بحقائقها فيرى الرشد رشداً ويستحسنه

(1) أدب الدنيا والدين، ص 148-226.

(2) يقول الماورديُّ في أدب الدنيا والدين، ص 148: «أمّا ما يَصْلُحُ به حالُ الإنسان فيها (في الدنيا) فثلاثة أشياء وهي قواعد أمره، ونظامُ حاله...».

(3) أدب الدنيا والدين، ص 148.

(4) رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك، ص 29.

(5) أدب الدنيا والدين، ص 148.

ويرى الغي غيّاً ويستقبحه. . .». ولا يطيل الماورديُّ في دراسة جانبي «النفس المطيعة» إذ يبدو أنه أدرك أنَّ المُضيّ في الحديث عن «النظر إلى الأمور بحقائقها» يُفضي به إلى مسألة الاجتماع البشري من الناحية المادية، وهذه مرحلةٌ لاحقةٌ على الطور الذي يتحدّثُ عنه هنا.

والأمرُ كذلك بالنسبة للعنصر أو الشرط الثالث (الاقتصادي) الذي يسميه الماوردي: **المادّة الكافية**. لهذا فسيكون الهمّ هنا منصباً على القاعدة الثانية من قواعد الاجتماع البشري الأوّلي (القاعدة الأنثروبولوجية)، على أن نعود للحديث عن «المادّة الكافية» في سياقٍ لاحق.

يسمّي الماوردي القاعدة الثانية من قواعد صلاح حال الإنسان (الاجتماع البشري): **الأُلفة الجامعة**[1]. ويؤكدُ في مقدمته على شرح هذه القاعدة أنَّ هذه «الألفة» ليست فطرةً في الإنسان فقط، بل هي الدليل الأوقَعُ الذي يحدّد سموّ إنسانيته، فالمؤمن كما يقول النبيُّ ﷺ[2] آلِفٌ مألوف. ثم يحدّد أسباب «الألفة» بخمسة[3]: الدين، والنسب، والمصاهرة، والمودّة، والبِرّ. وبسببٍ من الواقع الخاص الذي يقع فيه الدين عنده ضمن الوجود الاجتماعي، وعلاقته بالعقل ـ سنؤجل الحديث عنه إلى الفقرة اللاحقة. ونلاحظ بالنسبة للأسباب (العُرى) الأخرى للألفة الاجتماعية أنّ اثنين منها (النسب والمصاهرة) معروضان بأسلوبٍ عربي خالص يجعل منهما نظرةً دقيقةً في رؤية العرب القدامى لمسألة العصبيّة. ويمكن إلحاق المودّة بالنسب ولواحقه إذا تذكّرنا مسألة الحلف عند العرب[4]، مع بقاء أُفُقِها مفتوحاً لقضية المهن في

(1) أدب الدنيا والدين، ص 148.
(2) نفسه ص 149.
(3) نفسه ص 149.
(4) قارن عن ذلك دراستي بعنوان: «من الشعوب والقبائل إلى الأمة. دراسة في تكون مفهوم الأمة في الإسلام»، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 18-87، وبخاصة الصفحات 26-31، 43-50.

المدينة الإسلامية (الأصناف)[1]. ونلاحظ ثانيةً أنّ الالتفاف العصبي في نظر الماوردي طاردٌ ونافٍ بقدر ما هو جامعٌ ومؤلِّف. إنَّ الألفة العصبية هي ألفةٌ منكفئةٌ إلى داخل، والمقصودُ بها[2]: «تعاطُفُ الأرحام، وحميّةُ القرابة» الباعثان على «التناصر والألفة» أنفةً «من استعلاء الأباعد. . وتوقياً من تسلُّط الغُرباء الأجانب»، ولذلك فإنَّ الشعب[3] «قد تعرض له عوارِضُ تمنعُ من الألفة، وتبعث على الفرقة المنافية لها. . .». لهذا فإنه بقدر ما تكونُ العشيرةُ نواة الاجتماع الطبيعي تعجز عن الوصول إلى مرحلة «الاجتماع المدني» بسببٍ من هذه العصبيّة النافية والطاردة، فلا بُدَّ من عاملٍ إضافيٍّ يُغْنيها ويفتحُها على آفاقٍ أوسع هو الدين في نظر الماوردي الذي يجعله قاعدةً اجتماعيةً تأسيسيةً، ثم يعودُ فيضعه في المجال الاجتماعي ضمن سبب البِرّ السالف الذكر[4].

أمّا النَّسَبُ بمعناه الضيّق فهو عند الماوردي: الوالدون، والمولودون، والمناسبون[5]. فالأبُ والأمُ وأصولُهما هم بمثابة الوحدة المؤسسة يتفرع عنها الأولاد وأولادُهم. ويقصد بالمناسبين أولئك الذين يُمُتّون إلى الأب والأمّ بصلة القرابة: «هم مَنْ عدا الآباء والأبناء ممن يرجع بتعصيبٍ أو رحِم»[6]. ويرى الماورديُّ أنَّ ما يربط بين هؤلاء خُلُقان[7]: «أحدُهما لازمٌ بالطبع، والثاني حادثٌ باكتساب. فأمّا ما كان لازماً بالطبع فهو الحذر والإشفاق وهو

(1) قارن مؤقتاً بدراسة صباح إبراهيم الشيخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، بغداد 1976، ص 35-65. ولي دراسة في ذلك ظهرت ضمن كتيّب بعنوان: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار المنتخب العربي ببيروت، 1994.
(2) أدب الدنيا والدين، ص 150.
(3) نفسه ص 151.
(4) يرى الماورديُّ ذلك أيضاً فيما يتصل بالدين في مواجهة المذهب والشيعة والفرقة؛ انظر أدب الدنيا والدين، ص 150. وسندرس مفهومه للدين في الفقرة الثانية.
(5) أدب الدنيا والدين، ص 151.
(6) نفسه ص 153.
(7) نفسه ص 151-152.

تبادل بين الأولاد وأصولهم. وأما ما كان حادثاً بالاكتساب فهي المحبة التي تنمو مع الأوقات..». ويُفْردُ الماورديُّ للمرأة أماً وزوجاً ورابطة صِهْرٍ دوراً خاصًاً يُطيلُ في الحديث عنه[1]، بيد أنه لا يمكن اعتبارُهُ من القائلين «بالمجتمع الأمويّ» عند العرب شأن بعض أنثروبولوجيي القرن الماضي من مثل (Bachofen) و (R. Smith)[2]، ذلك أنه في ظل قيمٍ عربيةٍ سائدةٍ للعصبية يلعب فيها الأب الدور الرئيس ما كان يمكن الذهاب إلى أمرٍ كهذا[3]. إنّ قوة العلاقة بين الأم والولد نابعة من الفطرة، والتأكيد عليها هو اعترافٌ بالواقع دون أن يعني ذلك أمراً آخر. ويتضح ذلك تماماً عند الحديث عن السبب الثالث من أسباب «الألفة الجامعة»: المصاهرة[4]. إنّ المرأة التي تتزوج خارج البيت أو البطن أو العشيرة هي عنصر مهم جداً لا بحد ذاتها، بل لما يترتبُ على الصلة الجديدة من كَسْبٍ للعصبية النَّسَبيّة[5]: «إنها استحداثُ مواصلة وتمازُجُ مناسبة.. اجتمع فيها أسباب الألفة، ومواد المصاهرة... ولم تزل العرب تجتذبُ البُعَداء، وتتألّفُ الأعداء بالمصاهرة حتى يرجعَ النافرُ مؤانساً، ويصيرَ العدوُّ موالياً. وقد يصير الصهر بين الاثنين أُلفةً بين القبيلتين، وموالاةً بين العشيرتين...».

إن هذا البنيان العصبي يتسم بالنسبة لعلاقاته الداخلية بالإشفاق والمحبة، وبالنسبة لعلاقته بالخارج بالحمية الباعثة على النُّصْرة[6]: «وهي أدنى رتبةً من الألفة، لأنّ الألفة تمنع من الهضم والخمول معاً. والحمية تمنع من التهضُّم... وحمية المناسبين إنما تدعو إلى النصرة على البُعداء والأجانب...».

---

(1) بخاصة صفات الزوجة وطريقة اختيارها؛ أدب الدنيا والدين، ص 155-162.

(2) Kinship and Marriage in Ancient Arabia و Das Mutterrecht

(3) الجدير بالذكر أن تونيز (Tönnies) يقول أيضاً بأسبقية العشيرة الأموية. وعرضه لعلاقات المصاهرة والمودة في «الاجتماع المحلي» يشبه عرض الماوردي من بعض النواحي، بيد أنّ الماورديّ يفلح أكثر في إبراز جدلية وحركية علاقة المورفولوجي بالسايكولوجي في الجماعة البشرية.

(4) أدب الدنيا والدين، ص 154 وما بعدها.

(5) نفسه ص 154.

(6) نفسه ص 153.

وليس واضحاً ما إذا كان الماوردي يتعدّى «النسب القريب» و «العشيرة الصغيرة» إلى **«العلاقة الوهمية»**[1] للنسب التي تحدّثَ عنها ابنُ خلدون. إنَّ هذه العلاقة الوهمية في القبيلة تبدو السبيل الوحيد الذي يمكّن من متابعة مراحل نمو المجتمع وتطوره في سياق تحوله إلى «مجتمع مديني» عبر مرحلة «تقسيم العمل» العقلانية الطابع، أو مرحلة «الدعوة» الإسلامية المنزع. إنَّ الماوردي يتحدّثُ عن أمورٍ ثلاثةٍ دون أن يربط بينها بوضوح: المجموعة العشيرية، ومرحلة تقسيم العمل (التباين)، ومرحلة المجتمع المديني (علاقة المدينة بالدولة). والذي يخيّل إليّ أنه اختار سبيلاً آخر للربط غير سبيل ابن خلدون يتجلّى في سببين: المودّة، والبرّ[2] المؤسَّسَين على الدين والمصلحة معاً. يرى الماورديُّ المودة السبب الرابع بين أسباب «الألفة الجامعة». وقد لاحظ أهميتها في إقدام النبي ﷺ على المؤاخاة بين أصحابه: «لتزيد أُلفتهم، ويقوي تضافرهم وتناصرهم»[3]. ومع أنه يحدد لها وجهين: اضطراري واختياري، فإنه يمكن الحديث عن وجهٍ ثالثٍ سبق له التأكيد عليه هو الوجه النَّسَبي الذي هو سببٌ للمودّة في العادة وإن لم يَطّرِدْ عَقْلاً. وهو يقصد بالاضطرار السبب السايكولوجي المتجلّي في الميل النفسي غير المعلَّل، والمدعم بالأُلفة وطول الصحبة، فالأرواح - حسبما ذُكِرَ عن النبيِّ ﷺ[4] - جنودٌ مجنَّدةٌ، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر اختلف. ونجدُ هنا آثاراً كلاسيكيةً[5] في حديث الماوردي الطويل عن الصداقة؛ لكنّ الوجهين النسبي والسايكولوجي للمودة «الاضطرارية» يبقيان بارزَين.

---

(1) في المقدمة لابن خلدون 424/2: «... النسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له. ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام...».

(2) أدب الدنيا والدين، ص 162-183، و ص 184-208.

(3) نفسه، ص 162. وانظر عن المؤاخاة المذكورة دراستي بعنوان: «من الشعوب والقبائل إلى الأمة»، 54-59.

(4) المصدر السابق، ص 163.

(5) المصدر السابق، ص 164 وما بعدها.

أما المودّة الاختياريّة[1]: «فلا بُدَّ لها من داعٍ يدعو إليها، وباعثٍ يبعثُ عليها».

والداعي الملحاح ماديٌّ بالطبع فقد يكون أحدُ الرجُلين محتاجاً للآخر. وهنا يوسع الماورديُّ مفهوم الداعي والباعث ليشملا مسألة الحلف القبلي، ومسألة تضامن أهل المهن فيما بعد في المدينة الإسلامية. لكنه لا يفعل ذلك دون مواربة. لقد كان يدرك تنافي مفهومي العصبية الضيقة والصداقة. كما كان يدرك عدم تلاقي الصداقة (المودّة) والمصلحة، ما دام قد قدّم عرضاً طويلاً لمفهومٍ كلاسيكيٍّ هيلينستيٍ للصداقة المثالية. لكنّ مفهوم المودة الشامل كان الوسيلة الوحيدة لمدّ آفاق العصبية وفتحها، وفهم واقع المجتمع الإسلامي في القرن الخامس الهجري، وعصر العصبيات غير النَّسَبية من جغرافية وسياسية وعسكرية ومهنية ومذهبية. لقد ظهرت أشكالٌ جديدةٌ للتضامن الاجتماعي حلّت محل العصبية الأعرابية أو النَّسَبية في المدن الإسلامية على الأقل، وقد اختار الماورديُّ لظواهر التألف والمباينة الجديدة هذه اسم المودَّة[2]. والمودَّة[3] في جِذْرها اللُّغَوِيّ تعني السبب أو العلاقة أو العروة؛ حتى لو كانت تلك العروةُ ماديةً. ولكي يستقيم المصطلح ويتمّ شموله أضاف إليه الماورديُّ في أواخر الفصل مصطلح[4]: التألّف. والجليّ أن «التألف» هو أُلْفَةٌ مصطنعةٌ أو مودّةٌ موهومةٌ ومُدّعاة. ويذكّرنا المصطلح بسنة النبيّ ﷺ في «المؤلفة قلوبهم»[5] وهم الأشراف القَبَلِيّون الذين أراد الرسولُ اتّقاء شرورهم على الجماعة الجديدة، وكسب قلوبهم للدعوة عن طريق الامتيازات المادية والمعنوية. والماورديُّ ينصح بذلك السيّد في المجتمع الذي يريد أن يتجاوز بسلطته عصبيته الخاصة إلى المجتمع الأوسع،

(1) أدب الدنيا والدين، المصدر السابق، ص 165.
(2) المصدر السابق، ص 162.
(3) قارن بلسان العرب (ودد).
(4) أدب الدنيا والدين، ص 181-182.
(5) ذكرهم القرآن الكريم في سورة التوبة/ 60 بين الفئات التي تتناول الزكاة.

مجتمع العصبيات الأخرى، فيعاملهم «بما يَثْنِيهم عن البغضاء، ويعطفهم على المحبة ـ وذلك قد يكون بصنوفٍ من البر؛ فإنّ ذلك من سِمات الفضل، وشروط السؤدد...»[1].

وإذا كان مفهومُ المودّة يقَعُ وَسَطاً بين «لواحق النسب» ومجتمع المدينة، فإنّ مفهوم البِرّ[2] هو مفهومٌ متقدِّمٌ بمراحل على مصطلح المودّة نفسه. والتقدم المقصود هنا ليس قيمياً بل المقصود السياق الاجتماعي الذي يتم فيه. فهو لا يستند إلى نسبٍ ولا شبه نسب، كما أنه لا يتصل بالضرورة بالمودّة أو الصداقة. إنه عملٌ اجتماعيٌّ بَحْتٌ نابعٌ من وعْيٍ بالضرورة، ومن وازعٍ ذي أساس ديني. وهذان أمْران لا يمكن تحقُّقُهما إلاّ في سياقٍ يتجاوز سياقَ العصبيات وأشباهها. يقول الماورديُّ إن[3] «البِرّ يوصل إلى القلوب ألطافاً، ويثنيها محبةً وانعَطافاً...» وإسلاميّتُهُ تتجاوَزُ عند الماوردي اللفظَ المفرد إلى المفهوم نفسه ودوافعه. وهو نوعان عنده[4]: «**صِلَةٌ ومعروفٌ**.. فأمّا الصلة فهي التبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوضٍ مطلوب. وهذا يبعث القولَ وهو طيب الكلام، وحسن البشر، والتودد بجميل القول... وأمّا العملُ فهو بَذْلُ الجاه، والمساعدة بالنفس، والمعونة في النائبة». ويتضح من عرض الماوردي المُسْهب لمفهوم البرّ وتفرعاته أنه يعني به ما تعنيه العرب بالمروءة[5] مع التأكيد على أصوله الإسلامية، والاستشهاد بالمأثورات الإسلامية ضمن تشقيقات التقسيم والتأصيل. بيد أنه من الجليّ أنّ الماورديَّ يتجاوز هنا بالذات عرضه **لصلاح حال الإنسان** (قيام الاجتماع البشريّ الأول) ويدخل في هذا المفهوم، وبعض المفهوم السابق (المودة)

(1) أدب الدنيا والدين، ص 181-182.
(2) نفسه، ص 184-208.
(3) المصدر السابق، ص 184.
(4) المصدر السابق، ص 184.
(5) قارن عن مفهوم «المروءة» عند العرب مقدمتي على «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» لابن الحداد؛ وانظر كلاماً عنها فيما بعد.

نطاق الروح الحَضَري، روح المدينة التي يتضاءَل فيها دَوْرُ العَصَبية النَّسَبية تدريجياً ليحل محلها «روحٌ مَدِينيٌّ» ذو طبيعةٍ مختلفة. ويجعلنا هذا نتنبّه إلى أن الماورديَّ يُقَدِّم عَرْضاً للروابط والعلاقات والوشائج في مختلف مراحل الاجتماع البشري وأطواره كما يتصوره: من طور العائلة والبطن والعشيرة وحتى طور الاجتماع المديني. وليس مصادفةً أن نجده يستشهد في تضاعيف عرضه بالآية القرآنية[1]: ﴿. . . **وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**. . .﴾؛ ذلك أنَّ المفسرين أجمعوا على أنَّ القرآن ذكر طورين (أو شكلين؟) من أطوار الاجتماع البشري، الطور النسبي (القبائل)، والطور الجغرافي (طور المخاليف ـ حسبما يقول سفيان الثوريّ)[2]. ومع أنَّ الماورديّ لا يحدّد ذلك أو يسمّيه لكن ما يقصده يظلّ واضحاً لإسهابه في عرض أنماط ومفاهيم العلاقات التي تسود مختلف الأطوار. إنَّ همّ الماوردي الأول هو الكشف عن أوليات نشأة الاجتماع، وقوانين العلاقات التي تحكم «التئام» هذا الاجتماع واستمراره في مختلف مراحل وجوده.

ولا شك أن الماوردي يقف مع «المصر» والمدينة ـ لا مع البداوة الأعرابية ـ كما هو شأن سائر الفقهاء المسلمين لاتصال ذلك بمسألة قيام الاجتماع الإسلامي ذاته عبر الهجرة إلى المدينة[3]. لكنه رغم ذلك يذهب إلى أنَّ تغيّر العلاقة الاجتماعية ليس له سبب ديني بل يعود لعوامل جغرافية واقتصادية، وقد ذكر ذلك بطريقته التشقيقية في باب **المادّة الكافية**، التي تشكل في نظره القاعدة الثالثة من قواعد **صلاح الإنسان** بعد النفس المطيعة والألفة الجامعة[4].

---

(1) سورة الحجرات، آية 13.

(2) نصّ سفيان الثوري (-161 هـ) في تفسير ابن كثير 217/4. وهو هناك: «إنّ حمير كانوا ينتسبون إلى المخاليف، بينما ينتسب الحجازيون إلى القبائل. . .». وانظر تأويلات مختلفة لهذه الآية في دراستي «من الشعوب والقبائل إلى الأمة. . .». بكتابي السالف الذكر، ص 27-31.

(3) انظر دراستي السالفة الذكر في معنى الهجرة، ومعنى المدينة؛ ص 59-64.

(4) أدب الدنيا والدين، ص 208-226.

في هذا الاتساق، وذلك النظام، اللذين يسودان في الاجتماع البشري، يشيع الانقسام. بل إنّ الانقسام هو الأصل، والعلائق المعروضة (الألفة، والمودَّة، والصداقة، والنَّسَب) تأتي بعدُ، ولا تنفي النبذَ والنَّفْيَ والطردَ والشرذمة، بل تتعايَشُ معها. ففي ثنايا القاعدة الأولى من قواعد «صلاح حال الإنسان» ـ قاعدة النفس المطيعة، يُحَدِّدُ الماوردي **جدلية النقائض** داخل النفس فيقول[1]: «إنها إذا أطاعته مَلَكَها، وإذا عَصَتْهُ مَلَكَتْهُ ولم يَمْلِكْها». وعصيانها له سببُهُ في ثُنائية **العقل والهوى** بداخلها. فإذا انتقلنا إلى مجال مجموعات الأفراد وجدْنا الجدليَّة ذاتها، والانقسام ذاته، فالله «جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين. . .». ونصل إلى قوانين «الألفة الجامعة» فنجد أنها ليست ضد الشرذمة والانقسام، بل محاولةٌ للعيش معهما أو إحداثُ نوعٍ من التوازن بين عناصر التنافر والانسجام. فرابطة النسب ليس سببها الدم والقَرابة فقط، بل مواجهة الآخر النقيض: «أَنَفةً من استعلاء الأباعد. . . وتوقياً من تسلُّط الغُرباء الأجانب. .»[2]. وإذا كانت الرابطة النسبية تتضمن نفياً للآخر فلا يعني هذا اتساقاً تاماً في داخلها، فَجُمْلة الأنساب أنها تنقسم ثلاثة أقسام. . . ولكل قسم منها منزلةٌ من البِرِّ والصِّلة. . وعارضٌ يطرأُ فيبعث على العقوق والقطيعة[3]. . . وفي مجال المصاهرة التي يُرادُ بها التأليف والاستنصار قد يحدُثُ غير المراد: «فأَخْلق بالعقد أن ينحلَّ وبالمودة أن تزول. . . وتصير الوصلة فرقة، والألفَة «عداوة»[4]. ونصل إلى الصداقة فنجد أنها جَمْعٌ بين متباينين أو محاولةٌ لذلك، وهي لن تكون إلاَّ مع تشاكُل فطريٍّ[5]: «لأنَّ الائتلاف بالتشاكل، والتشاكل بالتجانس فإذا أعدم التجانس من وجه، انتفى التشاكل من كلّ وجه. ومع انتفاء التشاكل يعدم

---

(1) أدب الدنيا والدين، ص 148.

(2) المصدر السابق، ص 150.

(3) المصدر السابق ص 151.

(4) المصدر السابق، ص 155.

(5) المصدر السابق، ص 63.

الائتلاف...»... «فالأضداد لا تتفق»[1]. ويمكن لنا أن نذكر مزيداً من الأمثلة على مورفولوجية الماوردي الاجتماعية التي تتسم بحركية وجدلية شديدتين يشفُّ من خلالهما الاتساق في الانقسام، والانقسام في التلاؤم والانتظام. فالعلاقات والروابط والعرى على اختلاف أنواعها هي وسائل «الاجتماع» للدفاع عن **استقراره واستمراره. والاستمرار** متحقق كما يشير الواقع. أمّا الاستقرار فإنه لا يمكن المصيرُ إليه إلاّ من ضمن مقولة صفحة البحر الساكنة ظاهراً والتي تَزخر بمختلف التيارات وعوامل الاضطراب في الداخل. وقد يحْدُث (أو غالباً ما يحْدُث) أن يعلو تيارٌ ما أو يظهر اضطرابٌ هائل على السطح فيهتزّ التوازن الاجتماعي السائد.

إنَّ عناصر الانتظام والتناثر، والأُلْفة والطرد، والالتقاء والافتراق، في الاجتماع البشري، تجدُ اتّساقها والنظام لها ليس من ضمن مقولة التوازن بينها، أو بين عناصرها، بل من خارجٍ ناظمٍ ومنسِّقٍ وملائم لا يملك إلغاء النقائض، لكنه يملك إشاعة اتّساقٍ معيَّن تسوده جدلية معقدة لا تمنعُ الحركية والمَوْر: إنه الدين.

II

يقولُ أبو عُبيدة (-209 هـ)[2]: «.. الدين: الحساب والجزاء؛ يُقال في المَثَل: كما تَدينُ تُدان... ولا يدينون دين الحق ـ مجازُهُ: لا يطيعون الله طاعة الحق؛ وكل من أطاع مَلِكاً فقد دان له، وَمَنْ كان في طاعة سلطانٍ فهو في دينه...». هكذا يؤكد أبو عبيدة على معنيين من معاني الدين من الناحية اللغوية. ويضيف ابن الأنباري[3] (-328 هـ) أربعة معانٍ إلى معنيي أبي عبيدة؛

(1) أدب الدنيا والدين، ص 63.

(2) مجاز القرآن لأبي عبيدة 23/1، 255.

(3) الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري 380/1-382.

هي: السلطان، والعبودية، والمِلّة، والعادة. وواضحٌ أنّ معنى العبودية مضمَّنٌ في معنى **الطاعة** السالف الذكر. كما أنَّ معنى السلطان أو الملك، هو الوجه الآخر لمعنى الطاعة. أمّا معنى **الملة** فَمُرادِفٌ لمفرد الدين. هكذا تكونُ إضافةُ ابن الأنباري الوحيدة هي **معنى العادة** للدين. ومعنى العادة للدين يذكره ابنُ دريد (-321 هـ) بين المعاني الأخرى التي سبق ذكرها، فيقول[1]: «والدين: الدَأْبُ والعادةُ. ما زال ذاك دينه أي دأْبه وعادته...». ويذكر المبرد (-280 هـ) المعاني الثلاثة الرئيسية للدين[2]: الجزاء، والطاعة، والعادة.

والحقُّ أنَّ هذه المعاني الرئيسية هي محور أحاديث سائر المصنفين والمعجميين العرب في المعنى اللُّغَوي للدين[3]. وما يذكره بعضُهم من معانٍ أخرى ليس إلاّ تشقيقاً ومزيداً من التفريع والتقسيم لا يُخْرِجُ عن أَصْله[4]. ولعل الجديد الوحيد غير ما ورد سابقاً ما يذكُرُه أبو هلال العسكري (حوالي 400 هـ) من أنَّ: «أصل الدين: الطاعة، ودان الناس لملكهم أي أطاعوه. ويجوز أن يكون أصلُهُ العادة. ثم قيل للطاعة دين لأنها تُعتاد، وتُوَطِّنُ النفسُ عليها...». فإذا صحَّ تخمين أبي هلال فإنَّ وجوه المفرد المحتملة تنخفض إلى وجهين اثنين: الجزاء، والعادة أو الحال السائد. وتصبح كُلُّ المعاني الأخرى فروعاً على هذين الجذرين.

وقد جرت محاولاتٌ حديثةٌ لدراسة الجذر اللغوي للدين في اللغات

(1) جمهرة اللغة لابن دريد (دين).

(2) الكامل للمبرد 345/1، 283-284.

(3) قارن بالأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان ص 133-134، والحكيم الترمذي: تحصيل نظائر القرآن، ص 77-78، والقالي: الأمالي 294/2-295 (عن ابن الأنباري)، وابن الجوزي: قرة العيون النواظر، ص 113-116، والفيروزأبادي: بصائر ذوي التمييز 615/2-617، وابن العماد: كشف السرائر ص 171-173.

(4) ذكر محمد بن جعفر التميمي القيرواني (-412 هـ) للدين (في كتابه: العشرات في اللغة ص 125-128) عشرة معانٍ أولها الطاعة والجزاء.

السامّية. ولاحظ دارسون كثيرون وجود المفرد في فارسية الأفستا. كما لاحظ آخرون غلبة معنى الحكم والجزاء على الجذر في المجال اللغوي الآرامي/ العبري؛ وغلبة معنى العادة والحال على المفرد في المجال اللُّغوي العربي القديم[1]. وقد رأى أبو هلال العسكري بحق أن وجود اللفظة في الفارسية القديمة مصادفة بحتة؛ قال أبو هلال[2]: «... والفرس تزعم أن الدين لفظ فارسي. وتحتج بأنهم يجدونه في كتبهم المؤلَّفة قبل دخول العربية أرضهم بألف سنة... ونحن نجد للدين أصلاً واشتقاقاً صحيحاً في العربية. وما كان كذلك لا نحكم عليه بأنه أعجمي. وإنْ صحَّ ما قالوه فإن الدين قد حصل في العربية والفارسية اسماً لشيءٍ واحدٍ على جهة الاتِّفاق...». ثم جاءت دراسات أكثر حداثة لتؤيّد ما ذهب إليه العسكريُّ ملاحظةً اختلاف مفهوم الدين عند الزرادشتيين عنه عند العرب.

بيد أن الذهاب إلى أنَّ الجذر العربي للمفرد يفيد معنى العادة والعرف والحال أكثر مما يفيد معنى الجزاء والمكافأة ـ لا يمكن أن يكون صحيحاً تماماً. فاللغويون العرب يذكرون للدين معنى الجزاء أكثر مما يذكرون له معنى العرف والعادة. ثم إنَّ الأمر يتصل بالناحية الأنثروبولوجية من المسألة، وفي ضوئها يبدو المعنيان متلازمين بحيث لا يمكن المصير إلى أحدهما دون الآخر. فليس مصادفةً ارتباط الدِّين بالدَّين في اللغة والفهم العربيَّيْن. إنَّ الرابطة الاجتماعية الأولى التي تتجاوز القرابة الدموية لا تتمُّ إلاَّ عبر علاقة تبادلية. إنَّ التبادل هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز مجتمع القرابة إلى مجتمع المستقرّ الحضري فالمدينة. وبدأ الأمر بتحريم زواج المحارم ـ أو بالزواج من خارج وتبادل الزوجات، وليس مهماً أيّ العمليتين بدأت قبل الأخرى. المهمُّ أنَّ الاجتماع القرابي الدموي يبدأ بالتوسع عن طريق تبادل السلع والنساء، وينتهي عبر علاقات حرب وتبادل وتزاوج وتجاور جغرافي إلى نشأة اجتماع

(1) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، 3/293-296 (L.Gardet).

(2) الفروق اللغوية للعسكري، ص 181-183.

القبيلة أو القرية اللتين تصبح العلاقة النَّسَبية فيهما ـ إن جرى التأكيد عليها ـ أمراً وهمياً. هذه العلاقة القائمة على التبادل **والجزاء والمكافأة** تتوِّجُها أكبر عمليات التبادل أو الجزاء أو المكافأة والمتمثلة في الدين إذ تقوم علاقة جزاء أو مكافأة بين الله والمجتمع المتكوِّن يكون فيها دين الله هو المقياس والناظم والضابط مقابل الطاعة والتسليم بالسلطان الإلهي الخارج عن المجتمع. إنَّ الدين (المقياس والضابط) الآتي من خارج يتحول إلى عادة وعرف اجتماعيين يضبطان كل ما عداهما. هكذا يكون الدين هو الدَّين الأكبر[1] من جانب المجتمع لخارجه، ويتلقى مقابله الاستمرار والنمو. بيد أنَّ الاجتماع لا يصبح اندماجياً شأن كل علاقات التبادل والاتجار التي يستحيلُ فيها الانسجامُ الكامل مع وجود طرفين يتبادلان الشدّ والجذب والتجاور والتحاور والاختلاف والإطباق.

ومعنى الجزاء والمكافأة والتبادل واضحٌ تماماً في القرآن الكريم، ففيه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ...﴾**. وفيه[2]: **﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ...﴾**. وصِيَغ القرض والمعاوضة ترد اثنتي عشرة مرة في القرآن[3]. ويوم الدين يوم التبادل الأكبر، والمكافأة الأعظم، واضح الدلالة في القرآن والسنّة النبوية. ودين الإسلام هو الشرعة الحق التي تضبط عمليات الجزاء وتتحول إلى مقياس لها، وعُرْفٍ يسودُ على مختلف المستويات. إنَّ وضوح هذين المعنيين للمفرد «دين» عند العرب هو الذي جعل إطْلاق المفرد على الشِّرْعة التي جاء بها النبي ﷺ ممكناً. **وقد تكرَّر ذلك في القرآن الكريم مراتٍ لا حَصْرَ لها دون أن يلتبس الأمْر على أحدٍ في مسألة علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للمفرد: دين.**

(1) انظر عن هذا التبادل بين الدِّين والدَّين مقالة مارسيل غوشيه بعنوان: «دَين المعنى وجذور الدولة» (مترجَم)، بمجلة الفكر العربي م 3/ ع 22/ ص ص 32-60.

(2) سورة التغابن، آية 17.

(3) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 542-543.

يرى أبو هلال العسكري أنَّ الدين (بالمعنى الاصطلاحي) هو[1]: «ما يذهب إليه الإنسانُ ويعتقدُ أنه يُقَرِّبُهُ إلى الله ـ وإن لم يكن فيه شرائع، مثل دين أهل الشرك، وكل ملّةٍ دين... وإذا أُطلق الدين فهو الطاعة العامةُ التي يُجازى عليها بالثواب...». والرأي نفسُهُ يذهبُ إليه الماورديُّ[2]: «فالكفر تَدَيُّنٌ بباطلٍ، والإيمان تَدَيُّنٌ بِحَق ـ وكلاهما دينٌ معتقدُ، وإنْ صَحَّ أحدُهُما وبطل الآخر». فالعرف العامُّ ذو الأصل الخارج عن المجتمع والقائم على المعاوضة والمكافأة العامة حالةٌ شاملةٌ في المجتمعات كلها، وإن اعتقد أهل كل دين ـ ومن بينهم أهل الإسلام ـ أنهم هم أهل «الدين الحق» أو العرف الحق. إنَّ الاجتماع البشريَّ الناشىء في التشرذم والانقسام والذي تسوده المبادلة أو المكافأة لا يمكن أن يستمر وينمو في ظل العلاقة القرابية أو ما شابه، كما لا يمكن أن ينضبط في ظل حالة المبادلة التي يكتنفها الشدّ والجذب والتناحر المقنَّع أو الصريح. وليس في أوليات الاجتماع وعناصره البشرية المكوَّنة ما يمكن أن يحدد التضامن أو يضبط التضامن التبادلي. عند هذا المفترق من قوانين العلاقة الاجتماعية يدخل الدين عنصراً محدِّداً وضابطاً ليكون «التبادل الأكبر» و«الجزاء الحقّ» والضابط الضامن؛ فعلى حَدِّ تعبير الماوردي[3]: «إنَّ البشر لو أُهْمِلُوا... ونوازعُ الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء متضاربة لتمارجوا (لَتَهارجوا؟)، وتغالبوا، ولما عُرِفَ حَقٌّ من باطل، ولا تَمَيَّزَ صحيحٌ من فاسد. وليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى فيه شريفُهم ومشروفُهم..». إنَّ أيّ (قانون، مقياس، شرعة جزئية) لا يستطيع أن يسود في الجماعة البشرية إذا كان صادراً عن فئةٍ أو فردٍ في الجماعة. ذلك أنَّ الشرعة لن تخرج في هذه الحالة عن مصالح الفئة التي وضعتها أو سنّتْها. لذلك كان لا بُدَّ من حُكم لا يدّعي تمثيل فئةٍ معينة، ولا يتعامل مع أي فئة

(1) الفروق اللغوية، ص 182.

(2) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك، ص 226.

(3) تسهيل النظر، ص 199.

تعاملاً خاصاً. ولم يكن ذلك متوفراً إلاّ من خارج يتساوى أمامه القويُّ والضعيف، والشريف والمشروف. وقد حدد الماوردي وظيفة الدين في الاجتماع بأمرين: التوحيد الاجتماعي (عن طريق الشمول)، والمقياسية إذ يصبح حَكَماً يُلْجأ إليه فلا يجرؤ أحدٌ على المنازعة في مقياسيته وشرعيته[1]: «... لذلك وقفت مصالحهم على دين يقودُهُم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازُعُهم، وتنحسم به موادُّ أطماعهم واختلافهم، وتصلُحُ به سرائرُهُم، وتنحفظُ أمانتُهُم...». وتدريجياً يصبحُ بمقدورنا الحديث عن سلطان الدين الذي يؤُمُّ المجتمع، وتستقرُّ عليه دعائمُهُ.

III

يقول الماورديُّ في «**تسهيل النظر**»[2]: «إن الله جلَّ وعزَّ ببليغ حكمته وعدل قضائه، جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار تابعاً ومتبوعاً، ويتساعدوا على التعاون آمراً ومأموراً..». إن هنا قانوناً طبيعياً إذن يقوم عليه «الاجتماع المدني» أو الإنساني. وهذا «القانون الطبيعي» ـ إذا صح التعبير ـ ذو شقَّين اثنين، الشق الأول متصل بالطبيعة البشرية ذاتها، والمتجلي في نقص الأفراد أو اختلافهم بحيث يحسُّ كلٌّ منهم أنه لا يكتمل بغير فردٍ آخر. فإذا انتقلنا من الفرد إلى الجماعة أو الفئة تبيَّن لنا أنَّ ما يصدُقُ على الفرد يصدق على المجموعة الصغيرة من الأفراد التي يقوم تآلُفُها بحدٍّ ذاتها على

(1) تسهيل النظر، ص 199. وفي أدب الدنيا والدين، ص 136: «هذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلُحُ حال الناس إلاّ عليها ـ فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها. ولذلك لم يُخْلِ الله تعالى خلقَه مذ فطرهم عقلاء من تكليفٍ شرعيٍّ واعتقاد دينيّ ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره فلا تتصرَّفُ بهم الأهواء».

(2) تسهيل النظر، ص 97.

الروابط الطبيعية أو لواحقها كما أوضحنا سابقاً. فإذا كان اجتماعُ العائلة أو العشيرة كافياً لقضاء حاجاتها الطبيعية الأولية (الضروريات)؛ فإن الاجتماع المدني أو الحضري الذي يتجاوز روابط الدم والمحلة لا يكفي فيه الدم، بل لا بدّ من عامل زائد يحقق إنسانية أو حضرية العشيرة يتمثل في حاجة الأسرة أو العشيرة إلى الالتقاء بعشيرةٍ أخرى مباينة لها في الروابط الطبيعية ولواحقها، لكنها مكملة لها في مجال الانتقال إلى الاجتماع المدني أو الحَضَري السالف الذكر. وهنا تأتي المراتبية الاجتماعية أو التصنيف الاجتماعي السابق على «الاجتماع السياسي». أما الشق الثاني مما سميناه «القانون الطبيعي» للاجتماع البشري فهو الدين. والماوردي يسميه في أدب الدنيا والدين: الدين المتّبع[1]، ويجعله القاعدة الأولى بين القواعد التي تصلُحُ بها حال الدنيا. ويزيد الأمر إيضاحاً في **قوانين الوزارة** عندما يرى أنَّ الدين هو[2]: «سلطانٌ انقادت إليه إمامتُهُ، واستقرت عليه دعامته». إذ به ـ كما في **تسهيل النظر** ـ[3]: «يُصلحُ ـ الله ـ سرائر القلوب... ويبعث على التألّه والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف. وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلاّ بها، ولا يستقيمُ الخَلْقُ إلاّ عليها...». وهكذا فإنَّ الشقَّ الأولَ من القانون الاجتماعي الذي ينوط قيام المجتمع بالطبيعة البشرية المقتضية للأنس المكمّل والواصل يداخله الاضطراب أو أنه لا يدخل حيّز التحقق إلاّ إذا انضمَّ إليه العُرْفُ الاجتماعي المتبع أو السائد وهو الدين كما يفهمُهُ الماورديّ. لذلك قال في **تسهيل النظر** إن المهم في الدين هو تسليم المجتمع له ليقوم عليه ـ ويسوّغ قيامه[4]: «فالكفر تديُّنٌ بباطل، والإيمانُ تديُّنٌ بحقٍّ ـ وكلاهما دينٌ معتقدٌ، وإن صحَّ أحدُهُما وبطل الآخر». إنَّ العُرْفَ العام والشامل (الدين) هو الشرط الضروريُّ

(1) أدب الدنيا والدين، ص 136.
(2) قوانين الوزارة وسياسة المُلْك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت 1993، ص 122؛ وقارن بأدب الدنيا والدين، ص 209.
(3) تسهيل النظر ص 199.
(4) تسهيل النظر، ص 226.

لاستمرار الاجتماع المدني بل هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى هذه المرحلة الاجتماعية سواءٌ أكان المقصود الدين الإسلامي أو أي معتقدٍ آخر سائد اجتماعياً. إن المهم في الدين: شمول إيمان الناس به، وتعاليه عن تمثيل مصلحة مجموعةٍ معيَّنةٍ، وقابليته للتأويل والتجدد وسط المتغيرات دون أن يفقد الصلة بأصله الذي هو أَصْلُ الاجتماع البشري في الوقت نفسه.

إلى هنا والأمر واضح، فلا مجتمع بغير دين في نظر الماوردي. لكنّ الأمْرَ يضطرب عليه في الظاهر على الأقل عندما تتعقد العملية الاجتماعية فيتداخل فيها الدين والعقل (التنظيم، أصول المكاسب) والسلطان. فمقتضى منطق الماوردي السالف الذكر أنَّ السلطة الحقيقية والوحيدة هي للعرف الاجتماعي السائد في الاجتماع أو الجماعة. وما عدا ذلك مترتب عليه أو مستمد سلطانه وموقعه منه. لكنه في القاعدة الثالثة من قواعد صلاح الدنيا يتحدث عن **المادة الكافية**[1]: «لأنَّ حاجة الإنسان لازمةٌ لا يعرى منها بشر.. فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياةٌ، ولم يستقِمْ له دينٌ...». وليس هنا موضع التساؤل، فلا شك أن الجانب المادِّيّ من الاجتماع البشريّ ضروريٌّ ضرورة جانب العرف المؤسس من حيث أهميته في الاستقرار الاجتماعي على الأقل. لكنّ الذي يجري التساؤُلُ حوله مسألة **تقسيم العمل**[2] التي يقع فيها الماوردي كما وقع غيره من مفكِّري الإسلام[3]: «فأسباب المودة مختلفة، وجهات المكاسب متشعبة ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعُّب جهاتها توسعة لطُلاّبها كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون أو يشتركوا في جهةٍ واحدةٍ فلا يكتفون...». إنَّ تقسيم العمل البشري نتيجة نمو احتياجات الأفراد والفئات هو الذي يجعل كل فرد لا يكتفي

(1) أدب الدنيا والدين، ص 192.
(2) انظر في المسألة دراستي التي أشرت إليها سابقاً بعنوان: الأمة والجماعة والسلطة، ص 177-180.
(3) أدب الدنيا والدين، ص 192.

بنفسه بل يلجأ إلى غيره للتبادل معه في الجانب الذي لا يمهر فيه. والحاجة هذه هي وراء قيام الاجتماع البشري. بيد أنّ الأفراد في المجتمعات البدائية يستطيع كلٌّ منهم القيام بحاجاته الضرورية بنفسه، فلماذا كان الاجتماع الحضري الكثيف؟. لقد رأى الماورديُّ من قبل أنَّ الطبيعة البشرية تقتضي الأُنس والتنافر في الوقت نفسه، والدين (العرف الشامل) هو الذي يُطامِنُ من الاختلاف، ويقوّي داعية الأنس والائتلاف - وهكذا كان الاجتماع الحضريُّ وراء الاضطراب الذي خالط نظرته للمشكلة بحيث بدت مسألة تقسيم العمل في أهمية الدين في المجتمع عنده أحياناً.

ولا يقتصر اختلال الرؤية الماوردية على مسألة علاقة الدين بأصول المكاسب بل يتجاوز ذلك إلى علاقة الدين بالعقل في المجتمع، وعلاقة الدين بالسلطان أو السلطة السياسية. وقد أشرت في مقدمتي على **قوانين الوزارة** له إلى إمكان عودة ذلك لأثر «مرايا الأُمراء» (نصائح الملوك) في فكره وفي كتاباته السياسية على الخصوص[1]. بيد أن هذا التأثير يغيبُ تماماً في كتابه **الأحكام السلطانية**، وفي تفسيره وكتبه الفقهية. ويريد بعض الدارسين[2] إرجاع ذلك إلى التطور الفكري لأبي الحسن الماوردي، إذ يرون أن كتاب **الأحكام السلطانية** يمثّل مرحلة النضج والأصالة، بينما تمثل كتبه السياسية الأولى: **نصيحة الملوك، وتسهيل النظر، وقوانين الوزارة** - خطوات على الطريق. وقد يكون في هذا التعليل شيءٌ من الوجاهة والصحة، لكنه لا يستغرق الأمر بكامله. والذي أذهبُ إليه أنَّ المسألة تعود إلى طبيعة المؤلفات نفسها. فكتب الماوردي الأربعة التي وصلت إلينا: **(أدب الدنيا والدين، وتسهيل النظر، ونصيحة الملوك، وقوانين الوزارة)** تعالج ثلاثة أمور رئيسية: النشوء الاجتماعي، والاجتماع السياسي، والسلوك الاجتماعي والسياسي. وقد دخلت مجال الثقافة العربية الإسلامية آثار ودثائر كلاسيكية تتصل بهذه

(1) قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 111-114.
(2) أحمد مبارك البغدادي: الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، ص 49-80.

المسائل وسيطرت في أوساط الكتّاب والعاملين في الحياة العامة منذ منتصف القرن الثاني الهجري[1]. ولم تكن للعرب المسلمين تقاليدُ وموروثاتٌ ملزِمةٌ في المسائل السالفة الذكر؛ لذلك فإنَّ رجالاً من خصوم الشعوبية مثل الجاحظ (-255 هـ) وابن قتيبة (-276 هـ) عمدوا في سياق محاولاتهم لإنشاء تقاليد عربية إسلامية فيها إلى تمثُّل موادّ كثيرة من الترجمات والدثائر والأدبيات الواردة عن الفرس واليونان فدخلت بذلك في صلب آداب السمر والآداب السياسية والسلوكية[2]. وبسبب من فقد هذه التقاليد في الثقافة العربية الإسلامية المبكِّرة عمد الماورديُّ إلى استخدام هذه الآداب في كتاباته السياسية، خصوصاً أنّ ذلك كان قد أصبح مشروعاً من خلال تمثّل أسلافه لتلك الدثائر السياسية: أما كتابه الأحكام السلطانية، فإنه يتضمَّنُ دراسةً لنظرية الخلافة أو الشكل العربي الإسلامي للسلطة وبنيتها التاريخية التي كانت ما تزال مستمرةً بشكلٍ ما أيّامه. ومعلومٌ أنَّ الشكل التاريخي للسلطة الإسلامية (الخلافة) يعتمد إجماع الأمّة (بتجربتها التاريخية) مصدراً رئيسياً لأصله وهيكليته. ويعني هذا أنه كان هناك تقليد عربي إسلامي واضح ومتَّبع فيما يتصل بصيغة السلطة في الاجتماع الإسلامي. وفي مواجهة صيغة تاريخية أو واقعية للسلطة يكون على المفكّر والفقيه أن يحدد موقفاً مؤيداً أو ناقضاً أو ناقداً. وقد كان الماورديُّ بين أنصار الشكل التاريخي للسلطة العربية الإسلامية؛ لذا كان من المنطقي أن يعتمد أدبياتها وتقاليدها في الكتابة عنها. هذا في حين استخدم رجل كالفارابي (-339 هـ) تقليداً آخر في الكتابة عن

(1) قارن عن الآثار الهيللينستية في التراث العربي الإسلامي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، وملامح يونانية في الأدب العربي لإحسان عباس، و F.: Rosenthal, Das Fortleben der Antike in Islam, and D. Gutas, Greek wisdom. وانظر عن الآثار الفارسية في التراث العربي الإسلامي: الترجمة والنقل عن الفارسية لمحمد محمدي (بيروت، 1964).
(2) انظر عن ذلك: الأهمية الثقافية للشعوبية لهاملتون جب في: دراسات في حضارة الإسلام، ص 82-95.

شكل السلطة (لا عن أصلها فقط)؛ لأنه كان يقف من الإجماع التاريخي للأمة موقفاً ناقداً تارةً وناقضاً تارةً أخرى[1].

IV

لا يضطرب الماورديُّ في مسألةٍ من مسائل مذهبه السياسي ـ كما قدَّمنا ـ قدر اضطرابه في مسألة علاقة العقل بالدين والعقل بالمجتمع. والحق أن ذلك فرع على القضية الرئيسية في الفكر الإسلامي قضية **العقل والنقل** التي تجلَّت بأوضح معانيها في مسألة الحسن والقبح في علم الكلام.

فقد ذكر الأصوليون والمتكلمون أنَّ الحسن والقبح يطلقان بثلاثة معانٍ[2]:

- كل أمرٍ يلائم الطبع يطلق عليه الحسن، وما لا يلائمه يطلق عليه القبح.
- يُطلق الحسن على **صفة الكمال**، ويطلق القبح على صفة النقص.
- يُطلق الحسن على ترتب المدح على **الفعل** عاجلاً والثواب آجلاً. ويطلق القبح على ترتب الذمِّ عليه عاجلاً والعقاب آجلاً، مثل حُسْن الطاعة وقُبْح المعصية..

ولا خلاف على المعنيين الأولين للحسن والقبح؛ فهما يثبتان بالعقل الذي يستقلُّ بإدراكهما من غير توقُّفٍ على ورود الشرائع وإرسال الرسل. ويتركَّزُ الخلاف بين العقليين والنقليين في الإسلام على المعنى الثالث للحسن والقبح. فهل يستقل العقل قبل ورود الشرع بإدراك أنَّ الفعل يمدح أو يذمّ

(1) قارن عن ذلك، العقل والدولة في الإسلام، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 177-200، وسعيد بنسعيد: الفقه والسياسة ـ دراسةٌ في التفكير السياسي عند الماوردي، ص 133 وما بعدها.

(2) المحصول في أصول الفقه لفخر الدين الرازي 1/1/159-160.

عليه عاجلاً، ويُثاب أو يُعاقب عليه آجلاً أم أنَّ العقل قبل ورود الشرع لا يدرك ذلك.

أمَّا المعتزلةُ[1] فيرون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء يستقل العقل بإدراكهما ويترتب المدح والذمّ عليهما أو على الإدراك لهذه الصفات الذاتية؛ وبذلك يكون الدين أو بعثة الرسل والتبليغ لطفاً من الله عزّ وجلّ بعباده في الأمور التفصيلية والطقسية التي تُرَتِّبُ ثواباً أو عقاباً في التكليف دون الأصول التي يستقلُ العقلُ بكشف صفاتها. فالشريعة نفسها تتأسَّسُ على العقل الذي يدرك حسنها ومنفعتها للإنسان. ويختلف الأشاعرةُ[2] مع المعتزلة في هذا الشأن فيذهبون إلى أن الحسن والقبح ليسا أمرين أو صفتين ذاتيتين في الأشياء والأفعال التي يترتب عليها مدحٌ أو ذمٌ وثوابٌ أو عقاب. من هنا فإنَّ المجتمع يتأسّس على دين شارع يتحول إلى عُرْفٍ عامٍ يسدِّدُ الخُطى، ويكشف للعقل صواب الأفعال وخطأها بحيث يأتي التكليف المرتب للثواب والعقاب بعد ذلك وعلى أساس من إدراك عقليّ لتفصيلات الأمور في ظل الشرع أو العُرف الإلهيّ العام. ويحاول أبو منصور الماتريديّ (-333 هـ) ورجال مذهبه من الحنفية تجاوز المغالاة العقلية المعتزلية والنقلية الأشعرية بالذهاب إلى أنَّ الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء والأفعال. لكنّ هذا الإدراك العقلي للذاتية الكامنة فيهما لا يرتِّب ثواباً أو عقاباً بل مدحاً أو ذمّاً فقط[3]. وفي هذا السياق

(1) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص 54، 88.

(2) الشامل للجويني 1/1/27، والإرشاد له ص 258، والمنخول من تعليقات الأصول للغزالي ص 14، والإحكام للآمدي 1/113، والمحصول للرازي 1/1/160-161.

(3) شرح الكوكب المنير لابن النجّار 1/304. وفي نهاية الإقدام للشهرستاني ص 370-371: «إن العقل لا يدل على حسن الشيء أو قبحه في أحكام التكليف من الله شرعاً على معنى أنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حُسناً وقبحاً.. فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبح ما ورد الشرع بذمّ فاعله.. وقد فرّق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع...».

يأتي الشرع مكلِّفاً أوْ ملزِماً فيترتّب على التكليف الشرعي الثوابُ والعقابُ.

والمعروفُ أنَّ الماورديَّ شافعيٌّ أشعريٌّ رغم الشكوك التي أُثيرت حول عقيدته لموافقته المعتزلة في بعض الأصول. ويبدو لي أنَّ موقفه من قضية علاقة العقل بالدين سبب رئيس في اللغط حوله. ذلك أنه يوافق المعتزلة جزئياً في قولهم إنّ الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء والأفعال؛ فالله سبحانه يقول في القرآن الكريم[1]: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾**. ويعني هذا أنَّ الباعث على الأمر والنهي اتصاف المأمور به بالأوصاف المذكورة ـ وغير خافٍ أنّ هذه الأوصاف تكون ثابتةً أصلاً للمأمور به والمنهيّ عنه قبل ورود أمر الشارع ونهيه. أمّا مسألةُ الثواب والعقاب فيستقل بها الشارع ولا تتسم بسمة الإلزام من جانب العقل المدرك للحسن والقبح. وفي هذا التوجه الأخير يبدو الماورديُّ موافقاً للماتريدية في موقع الدين من العقل، والعقل والدين من المجتمع. يقول في **أعلام النبوة**[2]: «... أمّا علم الأسباب فطريقةُ النظر والاستدلال لأنه غير مدركٍ ببديهة العقل، فَصَحَّ أن يتوجه إليه الاعتراض فيه بطلب الدليل عليه. فلذلك لم يتوصل إلاَّ بالنظر والاستدلال وهو على **ضربين**: أحدهما ما كان من **قضايا العقول**. والثاني ما كان من **أحكام السمع**. فأمّا قضايا العقول **فضربان** أحدهما ما عُلِم استدلالاً **بضرورة العقل**؛ والثاني ما عُلم استدلالاً **بدليل العقل**. فأما المعلوم بضرورة العقل فهو ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كالتوحيد فيوجب العلم الضروري؛ وإن كان عن استدلالٍ للوصول إليه بضرورة العقل. وأما المعلوم بدليل العقل فهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادّعى النبوة فيوجب علم الاستدلال ولا يوجب علم الاضطرار لحدوثه عن دليل العقل لا عن ضرورته...». إنّ مؤدَّى هذا النسق الفكريّ تأسُّس الاجتماع البشريّ على العقل والدين معاً؛ إذ

(1) سورة النحل، آية 90.

(2) أعلام النبوة للماوردي، ص 5-6.

«جعل ما تعبَّدَهُم به مأخوذاً من عقلٍ متبوع، وشرع مسموع. فالعقل متبوعٌ فيما لا يمنع منه الشرع. والشرع مسموعٌ فيما لا يمنع منه العقل. لأن الشرع لا يَرِدُ بما يمنعُ منه العقل. والعقل لا يُتَّبع فيما يمنع منه الشرع»[1]. والعقل هو[2]: «ما تُيُقِّنَ به الصوابُ من الخطأ»؛ ولذلك[3]: «جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً». إنه يحدد إذن الصواب والخطأ في الأفعال ثم يأتي الشارع فيرتِّب الثوابَ والعقابَ بعد هذا الحكم العقلي. وهذا فيما عدا مسألتين اثنتين يرى الماورديُّ أنّ العقل يستقلُّ بالإدراك والإلزام فيهما ضرورةً كما بدا من نصّه في **أعلام النبوة**، وهما التوحيد وإثبات النبوة. والجدير بالذكر أنّ هذا هو اتجاه الماتريدية أيضاً[4]؛ «فقد اختلف العلماء ـ حسبما يذكر الماورديُّ ـ في العقل والشرع هل جاءا مجيئاً واحداً أم سبق العقل ثم تعقّبه الشرع[5]؟ فقالت طائفةٌ جاء العقلُ والشرعُ معاً مجيئاً واحداً لم يسبق أحدُهما صاحِبَهُ. وقالت طائفةٌ أخرى بل سبق العقل ثم تعقبه الشرع لأنه بكمال العقل يُسْتَدَلُّ على صِحّة الشرعِ...».

بيد أن الماتريدي (-333 هـ) والماوردي عندما يؤخِّران التكليف عن الحكم العقلي يضيّقان مفهوم الدين ويقصرانه على الأحكام الشرعية الملزمة أخلاقياً واجتماعياً وتعبدياً. هذا إلاّ إذا اعتبرنا تردُّد الماوردي بين مفردي: الدين والشرع ـ في الذكر، تفرقةً في المفهوم فيظلّ الدين عُرْفاً عاماً مقروناً بالعقل في الوجود والصيرورة، ويكون معنى **الشرع** الأحكام الشرعية التي تتضمن أوامر ونواهي وتعبُّديات، وتأتي بعد العقل والدين كما أوضحنا سابقاً. وربما دَلَّ على هذه التفرقة في المفهوم قول الماورديّ إن

(1) أدب الدنيا والدين، ص 94.

(2) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص 117.

(3) أدب الدنيا والدين، ص 19.

(4) العبد خليل أبو عيد: دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة؛ في مجلة **دراسات** بالجامعة الأردنية م 12، ع 3، 1985، ص 138.

(5) أدب الدنيا والدين ص 136.

الدين[1]: «**من أقوى** القواعد في صلاح الدنيا، وهو الفرد الأوحَدُ في صلاح الآخرة...»؛ فالدنيا أصلاً ومجتمعاً وسلوكاً تتأسَّسُ على العقل والدين معاً. أمّا النتائجُ المترتِّبةُ على ذلك من ثوابٍ وعقابٍ فإنّ الدين ينفرد بها ـ وإن شئنا الدقة: الشرع؛ باعتباره أحكاماً مثل الأمر والنهي والحلال والحرام. ومن هنا كان الدين «من قواعد صلاح الدنيا»، بينما كان الشرع هو «**الفرد الأوحد في** صلاح الآخرة» فيكون الدين/ العقل هو ما يقوم عليه المجتمع في أساسه، ثم يكون الدين/ الشرع هو الناظم والضابط اجتماعياً، لأنّ انتظام الأمر الاجتماعي لا يقوم على مجرد الإدراك والعقل بل على الإلزام الشرعي الذي يمكن الاحتكام إليه والإثابة والمعاقبة على أساسٍ منه وليس على أساس الاستحسان العقلي المجرَّد. **فالتكليف**[2]: «هو إلزامٌ بما ورد به الشرعُ تعبُّداً. وهو نوعان **أحدهما ما تعلّقَ** بحقّه من أَمْرٍ بطاعةٍ ونَهْيٍ عن معصيةٍ. **والثاني** ما تعلّق بحقوق عباده من تقدير الحقوق وتقرير العقود؛ **ليكونوا مُدَبَّرين بشرعٍ مسموعٍ، ومنقادين لدينٍ متبوعٍ فلا تختلف فيه الآراء، ولا تُتَّبَعُ فيه الأهواء؛** وليعلموا به ابتداء النشأة وانتهاء الرجعة، فتصلح به سرائرهم الباطنة، وتخشع له قلوبهم القاسية، وتجتمع به كلمتهم المتفرقة، وتتفرق عليه أحوالهم المختلفة، ويسقط به تنازعهم في الحقوق المتجاذبة، ويكونوا على رغَبٍ في الثواب يبعثهم على الخير، ورهَبٍ من العقاب يكفُّهم عن الشر. **وهذه أمورٌ لا يصلح الخلق إلا عليها، ولا يوصل بغير الدين المشروع إليها.** إذ ليس في طباع البشر أن يتفقوا على مصالحهم من غير وازعٍ، ولا يتناصفوا في الحقوق من غير دافعٍ، لحرصهم على اختلاف المنافع. **وبهذا يَفْسُدُ ما ذهبت إليه البراهمة من الاقتصار على قضايا العقول...**».

بيد أن تمييز الماوردي بين الدين والشرع ـ **إنْ صحَّ ـ لا يُغَيِّرُ** من حقيقة أنّ الماتريديَّ (-333 هـ) والماورديَّ (-450 هـ) **كلاهما بمصيرهما إلى هذا**

(1) أدب الدنيا والدين ص 136.

(2) أعلام النبوة، ص 15-16.

المفهوم للدين ينقلان محلَّ النزاع بين العقليين والنقليين إلى **مفهوم العقل**. فالماوردي ما يزال يعتبر نفسه نقلياً بسببٍ من مفهومه للعقل بعد أن وافق المعتزلة ـ لا على الإطلاق كما تبيَّن لنا ـ في مفهومهم للدين الشارع أو العرف العام. وربما كان هذا الاضطراب الظاهر لديه في مفهوم الدين وراء مصيره لتحديد نفسه من خلال موقفٍ نقليّ في **فهم العقل**. ويبدو لي أنّ الاضطراب نفسه يلفّ الموقف المعتزلي. فالقاضي عبد الجبّار بن أحمد (-415 هـ) يسلك المسلك نفسه في محاولةٍ منه للتمايز عن الفلاسفة الإسلاميين في مسألة العقل وعلاقته بالدين والمجتمع[1]. وللتوافق النسبي بين المعتزلة والحنابلة والأشاعرة **في مفهوم العقل** دلالتُهُ في المصير إلى رؤيةٍ أوسع لمسألة العقل والنقل في الإسلام من جهة، ولمسألة علاقة الكلام بالفلسفة في المجال الإسلامي من جهةٍ ثانية.

ذكر الحنابلةُ عن شيخهم أحمد بن حنبل (-241 هـ)[2]: «إنّ العقل غريزة، والحكمة فطنة، والعلم سماع...». وإلى مثل ذلك ذهب مُعاصِرُهُ **الحارث بن أَسَد المحاسبي** (-243 هـ) الذي نملك تفصيلاً وافياً لرأيه في رسالته المعروفة باسم: **مائية العقل وحقيقته ومعناه واختلاف الناس فيه**؛ يقول المحاسبي[3]: «العقل غريزةٌ وضعها الله سبحانه في أكثر خَلْقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفُسهم برؤيةٍ ولا بحِسٍّ ولا ذَوْقٍ ولا طَعْمٍ؛ فهو لا يُعْرَفُ إلاّ بفعاله في القلب والجوارح...». أمّا القاضي عبدُ الجبّار بن أحمد (-415 هـ) شيخ المعتزلة المشهور فيرى أنّ العقل[4]: «هو عبارةٌ عن جملةٍ من **العلوم مخصوصة**...». وإلى مثل ذلك

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 564-565.

(2) العدة للفرّاء 89/1-90، والمسودة ص 559-560، وشرح الكوكب المنير 84/1.

(3) العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص 201-202. وإلى مثل ذلك ذهب أبو الهذيل العلاّف (-227 هـ) رجل المعتزلة الكبير، فقد قال: «إن العقل الحسّ نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول» (= مقالات الإسلاميين للأشعري ص 480).

(4) المغني للقاضي عبد الجبار 375/11.

يذهب الماورديُّ (-450 هـ) في **أدب الدنيا والدين وأعلام النبوة**. يقول الماورديُّ[1]: «واختلف الناس في العقل وفي صفته على مذاهب شتى؛ فقال قومٌ: هو جوهرٌ لطيفٌ يُفْصَلُ به بين حقائق المعلومات.. وهذا القول في العقل بأنه جوهرٌ لطيفٌ فاسدٌ من وجهين؛ أحدهما أنّ الجواهر متماثلة فلا يَصِحُّ قيامُهُ بذاته فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون عقلٌ بغير عاقل كما جاز أن يكونَ جسمٌ بغير عقل... وقال آخرون ـ وهو الصحيح ـ: إنّ العقل هو العلم بالمُدْرَكَات الضرورية...» ويقول أيضاً[2]: «والعقلُ هو ما أفاد العلم بموجباته. وقيل: بل هو قوة التمييز بين الحق والباطل. وقيل: هو العلم بخفِيّات الأمور التي لا يوصَلُ إليها إلاّ بالاستدلال والنظر. وهو ضربان: غريزيٌّ ـ هو أَصْل؛ ومكتَسَبٌ ـ هو فرع. فأمّا الغريزيّ فهو الذي يتعلّق به التكليفُ ويلزم التعبُّدُ. وأمّا المكتَسَبُ فهو الذي يؤدّي إلى صِحّة الاجتهاد وقوة النظر. ويمتنع أنّ يتجرَّد المكتَسَبُ عن الغريزيِّ، ولا يمتنع أن يتجرَّدَ فرعٌ لا يَصِحُّ قيامُهُ إلاّ بأصْلِهِ. **ومن الناس من امتنع عن تسمية المكتسب عقلاً لأنه من نتائجه**...».

إنَّ المُلاحَظَ من هذه النصوص في معنى العقل على مدى قرنين من الزمان إصرارها على نَفْي ماديّة العقل وجوهريته وانفصاله عن صاحبه. فالعقل غريزةٌ أو معرفةٌ أو علمٌ وكلّها رؤى للعقل ومفاهيم، الواضحُ منها ـ ويتلاقى في هذا الحنابلة والشافعية والأشاعرة والمعتزلة ورجال السلف ـ اكتناه اتجاه أو مسار يقابل اتجاه رجال الفلسفة في الإسلام، وتترتب عليه نتائج مهمة في مجالي علاقة العقل بالدين والعقل والدين بالمجتمع. يقول ابن تيمية (-728 هـ)[3]: «وسبب غلطهم ـ الفلاسفة ـ أنّ لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً ـ كما في القرآن الكريم: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ**

(1) أعلام النبوة ص 7-8. وقارن بأدب الدنيا والدين ص 30-31.
(2) أدب الدنيا والدين، ص 21.
(3) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 46-47.

نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ ويُرادُ بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يَعْقِلُ بها. وأمّا أولئك فالعقل عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل. وليس هذا مُطابِقاً للغة الرسل والقرآن...».

ولو تأملنا التعريفات السالفة الذكر للعقل لوجدنا أنها تبدأ بالإصرار على اعتباره غريزةً أي استعداداً أو دافعاً بين الدوافع الفطرية المتعددة التي زُوِّد بها الإنسان. ثم تأتي مرحلةٌ وسطى يُقال فيها إنّ العقل معرفةٌ فطريةٌ أو علم ضروريٌّ. ثم تكون مرحلةٌ ثالثةٌ يُقسم فيها العقل إلى قسمين: غرزي ـ وهو العلم الضروري، ومكتَسَب ـ وهو الناجم أساساً عن الغرزي أو المترتب عليه لكنْ بالتربية والتجربة والتعلم[1]. والملحوظ أن النُّقْلَةَ من اعتبار العقل غريزةً إلى اعتباره معرفةً أو علماً تَمّتْ في أوساط المعتزلة في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وكان تيار أصحاب المعارف من بينهم أول من دعا إليها. يقول ابن تيمية[2]: «أول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف: **فجمهور قول المعتزلة أنّ جميعها اضطرار**. وقال ابن كُلّاب وطائفة: جميعها اكتساب. وقول أصحاب الحديث: إنّ منها اضطراراً ومنها اكتساباً. وكان الأصل في ذلك أن المعرفة اسمٌ لاضطرار ومكتَسَب. وكأنَّ الاضطرار راجعٌ إلى معرفة الربوبية والوحدانية. والمكتسب راجعٌ إلى المُريد ونحوه...». وإذا كان اتجاهُ المعتزلة مسوَّغاً بمذهبهم في علاقة الاسم بالمسمّى والذات بالصفة، حيث يُوحّدون بينهما حتى لا تتعدد الماهيات؛ فإن ذهاب الأشاعرة لذلك أمرٌ غير مفهوم إلاّ إذا قدّرنا وقوعَهم في ذلك تحت تأثير المعتزلة. ويبدو أنّ المسألة لم تمرَّ بغير صراعٍ في أوساطهم[3]. فكلام الأشعري (-324 هـ) في **مقالات الإسلاميين** يُشْعِرُ بقَبوله لرأي المعتزلة الذاهب إلى أنّ[4]: «العقل..

(1) قارن عن نصوص تمثّلُ هذه المراحل دراستي: العقل والدولة في الإسلام؛ في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 190-196.
(2) درء تعارض العقل والنقل 504/8.
(3) انظر النقول في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية 3/9-49.
(4) مقالات الإسلاميين ص 480. ويذكر المحاسبي (= العقل وفهم القرآن ص 205) عن قومٍ=

هو العلم...». وإلى مثل ذلك ذهب القاضي الباقلاني (-403 هـ) الذي قال[1]: إنّ «العقل من العلوم الضرورية لأنه لا يتّصف بالعقل عارٍ من العلوم كُلّها...». بيد أن إمام الحرمين الجُويني (-478 هـ) يردُّ على الباقلاني عائداً إلى ما ذهب إليه المحاسبيّ (-243 هـ)؛ فيقول[2]: «وما حَوّم عليه أحدٌ من علمائنا غير **الحارث بن أسد المحاسبي** رحمه الله؛ فإنه قال: **العقل غريزة** يتأتّى بها دركُ العلوم وليستْ منها». لكنَّ الماورديَّ (-450 هـ) كان قد حسم الأمر في عصر الجويني نفسه عندما صار إلى أنّ العقل عقلان: غريزي ومكتسب؛ وبذلك قال كُلُّ الذين أتوا من بعد[3]؛ هذا على الرغم من إدراكه أنّ هذا الحلَّ لفظيٌّ بدليل قوله[4]: «ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلاً لأنه من نتائجه...». وحاول ابن تيمية (-728 هـ) العودة إلى شيءٍ من الوضوح في الاصطلاح ففرّق بين العقل في اللغة والقرآن من جهة[5]، والعقل في الإطلاق العامّ. أوضح ابن تيمية أنّ العقل في العربية والقرآن يعني الغريزة أو الاستعداد والتهيُّؤ. بينما هو في الإطلاق العامّ المتداول قد يُراد به الغريزة، وقد يراد به نوعٌ من العلم ونوعٌ من العمل[6]. وهو يقولُ أيضاً[7]: «... وقد تنازع كثيرٌ من الناس في مُسَمَّى العلم والعقل أيهما أشرَف. وأكثر ذلك منازعاتٌ لفظيةٌ؛ فإنّ العقل قد يراد به الغريزة. وقد يُراد به علمٌ يحصُلُ

= قولهم «إنّ العقول معرفةٌ نَظَمها الله ووضَعَها في عباده...»، ثم يردّ على ذلك بالقول إنه «غريزةٌ والمعرفةُ عنه تكونُ».

(1) البرهان لإمام الحرمين 112/1.

(2) البرهان 112/1. وفي الإرشاد للجويني، ص 15: «العقل علومٌ ضروريةٌ. والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالةُ الاتصاف به مع الخُلُوِّ عن جميع العلوم».

(3) انظر عن ذلك مكارم الشريعة للراغب الأصبهاني ص 53-55، وإحياء علوم الدين للغزالي 118/1-120، 146-147، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية 21/9-47.

(4) أدب الدنيا والدين، ص 21.

(5) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 46-47.

(6) درء تعارض العقل والنقل 29/9.

(7) المصدر نفسه، ص 29/9.

بالغريزة. وقد يراد به عملٌ بالعلم...». إنّ هذا الخلاف اللفظي يبدو ضئيل الأهمية مقارنةً بما يقولُهُ الطرفُ المقابل عن جوهرية العقل وتفرُّده. لكنّ هذا الخلاف ذو دلالةٍ على المستوى الاجتماعي. ذلك أن القول بأنّ العقل هو العلم يؤدّي بطريقةٍ غير مباشرة إلى طبقية اجتماعية ذروتُها النخبة العالِمَةُ ومَن في معناها. بينما القول بأنّ العقل غريزة يعني من ضمن ما يعني على المستوى الاجتماعي تَساوي الناس في الطبيعة وانتفاء طبقية المولد وطبقية السلطة أو الاستعداد لها. وسنعود لذلك في السياق التالي. لكنني أودّ هنا أن أُوْرِد نصّاً للراغب الأصبهاني يوضّح كلام الماوردي في مسألة علاقة العقل بالدين في الاجتماع البشري؛ يقول الراغب[1]: «اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع. والشرعُ لا يُتبيَّن إلاّ بالعقل. فالعقل كالأُسِّ، والشرعُ كالبناء. ولن يُغْني البصرُ ما لم يكن شُعاعٌ من خارج، ولن يُغني الشعاعُ ما لم يكن بَصَرٌ... فالشرع عقلٌ من خارج، والعقلُ شرعٌ من داخل ـ وهما متعاضدان بل مُتَّحِدان...».

يقابل هذه الآراء في معنى العقل ووظيفته اتجاهٌ واضحٌ مناقضٌ لدى الفلاسفة «الحكماء». وكنت قد ذهبت في موطنٍ آخر إلى أنّ المحدّثين والمتكلمين صاروا إلى رأيهم في «غرزية» العقل أوائل القرن الثالث الهجريّ (المحاسبيّ والإمام أحمد والعلّاف) في سياق مواجهتهم للآراء المستجِدّة لذوي الاتجاه الفلسفي الصاعد منذ الكندي (252 هـ)[2]. لكنّ رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية (توفي حوالي 100 هـ)، في الردّ على القدرية[3]

(1) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصبهاني، ص 67-68.

(2) الأمة والجماعة والسلطة، ص 193.

(3) نشر الكتاب يوسف فإن إس مع رسالة لعمر بن عبد العزيز ضد القدرية، وسيرة لغيلان الدمشقي القدري المعروف:

J.van Ess; Anfänge muslimischer Theology, Beirut, 1977, pp. 26 ff.

وقارن بمقالتين ليوسف فان إس عن بدايات علم الكلام:

- J. van Ess. «The beginning of Islamic Theology,» in: J.E. Murdoch and E.D. =Sylla, ed., The Cultural Contest of Medieval Learning (Dodrecht, 1975), pp. 78 ff.

ـ وقد كُتبت في حدود العام 75 هـ[1] ـ تتضمن ما يفيد اعتبار العقل جزءاً من الفطرة الإنسانية أو قوةً من قواها. وهذه إشارةٌ واضحةٌ للآية القرآنية[2]: ﴿... **فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**...﴾. فيعني هذا من ضمن ما يعنيه أن آراء ابن حنبل والمحاسبي والعلاّف أتت في سياق تطورٍ مصطلحيٍّ نابع من الفهم القرآني للمسألة. فإنْ يكن هناك تأثيرٌ من جانب رجال الترجمة أوائل القرن الثالث الهجري؛ فإنّ الأمر لا يتجاوز الجانبَ اللفظيَّ أو الشكليَّ للقضية[3].

يُعَرِّفُ الكنديُّ (252 هـ) العقْلَ في رسالته في **حدود الأشياء ورسومها** فيذكر أنه[4]: «جوهرٌ بسيطٌ مُدْرِكٌ للأشياء بحقائِقِها». أمّا الجوهرُ عنده فهو «القائمُ بنفسه الحامل للأعراض؛ لم تتغيّر ذاتُهُ، موصوف بأوصاف»[5]. أمّا الفارابيُّ (-339 هـ) فيرى أنّ العقل[6]: «هيئةٌ ما في مادةٍ مُعَدّةٍ لأنْ تَقْبَلَ رسومَ المعقولات. فهي بالقوة عقلٌ وعقلٌ هَيولانيٌّ. وهي أيضاً بالقوة معقولة. وسائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة؛ فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة...». ويرى ابن سينا (-428 هـ) أنّ العقول الفعّالة[7]: «ماهياتٌ مجرَّدةٌ

= - J. van Ess. «Early Development of Kalam,» in: G.H.A. Juynboll, ed., Studies on the First Century of Islamic Society - Southern University Press. 1982, pp. 109 ff.

(1) مقدمة كتاب فان إس المذكور في الملاحظة السابقة (بدايات علم الكلام في الإسلام) ص 34 وما بعدها.

(2) سورة الروم، آية 30.

(3) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص 190 وما بعدها.

(4) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها؛ في خمس رسائل ـ طبع المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية (باريس، 1976)، ص 15.

(5) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص 16.

(6) أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة فريدريك ديتريتشي (لايدن، 1895) ص 44. وقارن بمقالةٍ في معاني العقل للفارابي، في: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، نشرة ديتريتشي (لايدن، 1890). ص 39 وما بعدها.

(7) ابن سينا: كتاب الحدود (نشرة غواشون بالمعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة)، ص 130. وقارن: =

عن المادَّة أصلاً. فحدُّ العقل الفعّال أمّا من جهة ما هو عاقلٌ فهو أنه جوهرٌ صوريٌّ ذاتُهُ ماهيّةٌ مجرَّدةٌ في ذاتها لا بتجريد غيرها... وأمّا من جهة ما هو عقل فعّالٌ فهو أنه جوهرٌ بالصفة المذكورة من شأنه أن يُخْرِجَ العقلَ الهيولانيَّ من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه...».

إنَّ هذه الآراء الأرسطيةَ المكتسبةَ طلاءً أفلاطونياً تارةً وأفلوطينياً طوراً تُحَدِّدُ للعقل سمتين أساسيتين: الجوهرية، والتجرّد عن المادة. ويعني هذا أول ما يعني تَغَايُراً تاماً بين العقل (والنفس) من جهة، والجسد من جهةٍ ثانية. وبسبب التغاير في الطبيعة بين الجهتين يستحيل أن يكون مبدأ العقل من الجسد كما يستحيل أن يكون العقل قوةً من قواه. إنَّ العقل المستفاد أو العقل الجزئي أو العقل بالفعل يحكم الجسد عبر صدوره عن العقل الكلي أو الأول مروراً بالعقل الفعال. وهو يدبّر البدن مؤقتاً أثناء الحياة البشرية المحدودة ليعود بعد فناء الجسد ـ كما تعود النفس ـ إلى المصدر الإلّهي الذي ترتَّب عليه ـ حسب أرسطو ـ أو صدر عنه حسب أفلاطون[1].

إنَّ ما يعنينا هنا نتائج هذا التوجّه في فهم أصل العقل ووظيفته على المجتمع من حيث معنى السلطة وفيه وأواليّاتها. ولعلّ الفارابيَّ أن يكونَ أوضح الثلاثة في هذه القضايا كلِّها. فالرئاسة الاجتماعية والسياسة عنده[2]: «ليس يمكن أن تكون لأيِّ إنسانٍ اتّفق؛ لأنها إنما تكون لشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لها. والثاني بالهيئة والملكة الإرادية...». وهكذا

= - J. Finnegan, «Avicenna's Refutation of Porphyrius,» in Avicenna Commemoration Volume (Calcutta, 1956), pp. 203.

(1) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص 184-186.

(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 57. وفي السياسة المدنية للفارابي ص 35: «... ومنزلة العقل الفعّال من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أنّ الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة... كذلك العقل يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلةُ الضوء من البَصرَ...».

فإنّ المجتمع الإنساني عنده طبقيٌّ بالطبيعة. فهناك سادةٌ وهناك مسودون بالمولد، ولا حيلة لأحدٍ في ذلك. إنّ العقل في الإنسان هو الذي يدبّر الجسد ويسوده، والأمر نفسه على مستوى المجتمع (= مجموع الأبدان البشرية)، فهناك فئةٌ أو طبقةٌ تمثّل العقل المحض خير تمثيل؛ إنها طبقة السادة. وهناك طبقة أخرى لم تُوْهَبْ ما وُهِبَتْهُ الأولى لكنها لم تُحرَمْهُ تماماً. إنها الأداةُ التنفيذيّةُ للطبقة السائدة. ثم هناك أخيراً الطَّغَامُ والغوغاءُ والعامّةُ الذين حُرِمُوا كُلَّ شيءٍ إلاّ الحياةَ الحيوانية[1]: «... **وكما أنّ العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفيما يخصّه**، وله من كلّ ما يشارك فيه عضواً آخر أفضلها، ودونه أعضاء أخر رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأولى، وهي تحت رياسة الأولى ترؤَسُ وتُرأس؛ كذلك رئيسُ المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصُّه. وكما أنَّ القلب يتكوّنُ أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن.. كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصُلَ المدينةُ وأجزاؤها..». فليس مستغرَباً بعد هذا التصوُّر العضويّ المتطرِّف للمجتمع (رأس وبطن ورجل... إلخ) أن لا يكون للمجتمع رأيٌ في سلطانه[2]: «فالملك أو الإمام هو بماهيته وبضاعته ملكٌ وإمامٌ سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أُطيع أو لم يُطَعْ...». حتى إذا لم يوجد هذا الحاكم الحكيم الفيلسوف، فإنّ الفارابيَّ يفضِّل المتغلب (الذي يصل للسلطة بالقوة) على ذلك الذي «يَجري أمره على سبيل الحرية»، لأنه ـ كما يقول أفلاطون ـ[3]: «إذا لم يكن أهلُ المدينة جيِّدي الطِباع فإنّ واضع السُنن إذا قدم على أهل المدينة بالتغلب أمكنه تقويمهم في أوهن مدة والذي ليس بمتغلب بل يجري أمره على سبيل الحرية لا بد له من الرفق، وتطول مدة الرفق..». هناك إذن فردٌ أو

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 55.
(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 55.
(3) الفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون (نشرة فرانشيسكو غابرييلي، 1951)، ص 32-33.

نخبةٌ أو طليعة ثوريةٌ ذاتُ حق طبيعيّ في السلطة أصلاً واحتكاراً. ولن يتقدم المجتمع، بل ولن توجد المدينة ما لم تتمكن هذه الطليعة من ممارسة حقِّها الطبيعي (والإلهي عند الفلاسفة الإسلاميين، والتاريخي عند اليساريين العرب!) في تدبير المجتمع وتقويمه.

إنَّ هذا الإيجاز للاتّجاه الفلسفي في فهم التركيب الاجتماعي ووجهه السياسي يُظْهِرُنا على صراع المشاريع والصور التاريخية الذي ساد القرنين الثالث والرابع الهجريين في المجال الحضاري العربي الإسلامي. فالماورديّ ـ ومعه الفقهاء والمحدّثون وأكثر المتكلمين ـ يرى تأسُّسَ الاجتماع الإسلامي على الدين الذي تمثّل الشريعة أداته التنفيذية. أما الشريعة فلها ركنان: النصّ الموحى والجماعة المؤمنة بهذا النصّ. وتقوم سلطة الشريعة على توحُّدِ الجماعة بالنصِّ (= الإجماع)، فلا يكون الجانب السياسي بعد هذا إلاّ مسألةً تنظيميةً لتطبيق الشرع، وصاحب السلطة في هذا جماعة المسلمين التي يتبلور فيها النصّ الإلَهيُّ بشكلٍ جماعيّ ومطابق، فانحصرت السلطة الاجتماعية والسياسية فيها لتأسيسها على الدين الذي هو أساس الاجتماع، وواهب السلطة (= الشرعية) للجماعة. أمّا مجتمعُ الفارابي فيقوم على العقل النظريّ الذي يأخذ وظيفتي الدين والشرع، ويتركز في النهاية في فردٍ أو نخبةٍ مهمتُها الطبيعيةُ السيادةُ والتدبيرُ كما أنّ العقل في الفرد يسود سائر البدن. هذا في حين يشيع الدين ويشيع العقل عند الماورديّ في المجتمع كله وبالتساوي؛ فتكون السلطةُ حقاً من حقوق المجتمع لا ميزةً طبيعيةً لفردٍ من أفراده أو قلّةٍ من وُجهائه[1].

إنّ هذا الصراع النظريَّ العنيفَ في ظِلِّ مصطلحي **العقل والنقل** والذي اشتعل أُوارُهُ في القرن الثالث الهجريّ، كان يتضمن المسألة الاجتماعية والسياسية كلها. ذلك أنّ رؤيةً محدَّدةً لمفهوم الدين والنقل وعلاقتهما

(1) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص 108، وما بعدها.

بمفهومي العقل والحكمة كانت تعني ـ كما أوضحنا فيما سبق ـ رؤيةً ما للتركيب الاجتماعي والسياسي للأمة والدولة، كما كانت تعني رؤيةً ما للسلطة وحدودها، وموقع الشريعة في المجتمع، وموقع السلطان من الشريعة. وإذا كان أحمد بن حنبل (-241 هـ) بنقليته المتشددة يمثل **النموذج الصافي** لإسلام الجماعة، فإنّ الفارابيَّ (-339 هـ) بعقلانيته العرفانية مَثَّلَ النموذج الصافي لتيار الحكمة الإسلامي الذي ساد في بلاطات السلطة والسلاطين، وفي أوساط المتفلسفة والكُتّاب. وبين هذين النموذجين قامت نماذج توفيقية غلب عليها الطابع الحنبلي أو الفارابي. فالكنديُّ وابنُ سينا وابن باجة لم يذهبوا مع اتجاه الفارابي للنهاية، إذ ظلّت السنة (= الشريعة) عندهم ذات دورٍ ملحوظ على المستوى الاجتماعي كما أنّ صاحبَنَا الماورديَّ (-450 هـ) لم يذهب مع ابن حنبل للنهاية؛ فقال مثل كثيرين غيره بأنّ العقل علمٌ أو معرفةٌ أو علومٌ ضروريةٌ، رغم ما يترتب على ذلك من ضبابيةٍ على مستوى علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض، ثم علاقة السلطة بها. لكنْ يبدو لي أنّ الماورديَّ تأثّر في ذلك بالنموذج الفارسيّ التاريخي، ونموذج نصائح الملوك (= مرايا الأمراء) أكثر مما تأثر بالنموذج الحِكَمي الفلسفي[1].

V

يعتبر الماوردي **المادّة الكافية** القاعدة الثالثة بين قواعد قيام الاجتماع البشريِّ واستمراره بعد **الدين والأُلْفة الجامعة**: «لأنّ حاجة الإنسان لازمةٌ لا يَعْرَى منها بَشَرٌ[2]...». بل إنّ الماورديّ يمضي قُدُماً فيرى في الموادّ إلى جانب الدين سبب قيام المجتمع: «فلمّا كانت الموادّ مطلوبةً لحاجة الكافّة

(1) قارن بمقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (دار الطليعة، بيروت، 1979)، ص 111-113، وكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 101، وما بعدها.

(2) أدب الدنيا والدين ص 192.

إليها.. وأسباب المودّة مختلفة، وجهات المكاسب متشعّبة، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعب جهاتها توسعةً لطلابها، كي لا يجتمعوا على سببٍ واحد فلا يلتئمون، أو يشتركوا في جهةٍ واحدة فلا يكتفون»[1]. إنّ الأمر أكثرُ وضوحاً لدى ابن سينا (-428 هـ) الذي يقول في مسألة كون الإنسان مدنياً بالطبع[2]: «لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلُّ وحده بأمر نفسه إلاّ بمشاركة آخَرَ من بني جنسه، وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما يفرُغُ كُلُّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مُهِمٍّ لو تولاّه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ـ وكان مما يتعسر إنْ أمكن ـ وجب أن يكون بين الناس **معاملةٌ وعدلٌ**... إلخ». إن حاجات الإنسان المادية تدفعُهُ للعمل والكسب، لكنه بسبب من تعدُّد هذه الحاجات، وتعقّدها التدريجي لا يستطيع كفرد أن يقوم بها بمفرده؛ فيضطر للاتصال بآخرين خارج نطاق أسرته الضيقة أو عشيرته، وهكذا ينشأ تقسيمٌ تلقائيٌّ للعمل يتصاحبُ مع تكوُّن مجتمعٍ يتجاوز الأسرة فالعشيرة إلى القرية فالمدينة.

وقد اهتمّ الفلاسفة منذ أفلاطون (347 ق.م.) لا بالعمل والكسب البشري بحدّ ذاته، بل بتقسيمه ليوضحوا أمرين اثنين: كيفية قيام مجتمع المدينة، وضرورة السلطة. أمّا الفقهاءُ المسلمون فكان همّهم العمل والكسب بحدّ ذاته، ووظيفته الاجتماعية والإنسانية. فمع ظهور مجتمع المدن الكبرى في المجال الحضاري العربي والإسلامي؛ ظهرت مشكلاتٌ مدينيةٌ تتصل بالكسب وتنظيمه. بل إنّ قسوة الحياة المدينية وتعقيداتها أظهرت ببغداد فئاتٍ من «الخوارج الجدد» الذين قالوا بتحريم المكاسب، تارةً لأسباب فلسفية تتصل بمعنى الحياة والمصير، وتارةً لأسباب زهدية، وطوراً لأسباب فقهية تتعلق بقضايا الحلال والحرام، ومشروعية السكن ببغداد نفسها فضلاً عن العمل فيها[3].

(1) أدب الدنيا والدين، ص 192.

(2) الإشارات والتنبيهات لابن سينا 4/60-62. وقارن بالكتاب المنحول المعروف بكتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله (نشرة بلسنر/ هايدلبرغ، 1928)، ص 145-146.

(3) في جوامع العلوم لابن فريعون (مخطوطة أحمد الثالث رقم 2768 ـ تصوير معهد تاريخ =

وقد بدأت ردود الفعل لدى الفقهاء على هذه المستجدات في وقت مبكّرٍ نسبياً. فكان أول مَنْ كتب في الكسب محمَّد بن الحسن الشيباني (-189 هـ) صاحب أبي حنيفة (-150 هـ) الذي شدّد في كتابه **الكسب**[1] على ضرورة العمل والحرفة لبقاء المجتمع البشري، ثم ما يترتّبُ على ذلك من تنظيماتٍ للمكاسب والحِرَف في المدينة الإسلامية من مثل الأسواق المتخصِّصة وصاحب السوق أو المحتسب. قال محمد بن الحسن إنّ الكسب[2]: «نظام العالم؛ والله تعالى حكم ببقاء العالم إلى حين فنائه، وجعل سبب البقاء والنظام كسب العباد، وفي تركه تخريب نظامه.. لهذا فهو فريضةٌ على كُلِّ مسلم كما أنّ طلب العلم فريضة...». ثم رأى الشيبانيُّ أنّ وجوه الكسب الممكنة تنحصر في أربعة[3]: الإمارة، والتجارة، والزراعة، والأجر الذي يتناوله الأمير أو الموظف مقابل قيامه بمهام وظيفته في الدولة. أما الصناعة فيعني بها الحرفة، وقد كان الحرفيون ظاهرةً مدينيةً إسلامية بارزةً أيامه سبق لشيخه أبي حنيفة (-150 هـ) أنْ ضربهم مثلاً في رسالته[4]: **العالم**

= العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت/ 1985) ق 57 ب، ص 113: «... قال قوم بتحريم المكاسب، وقال: من كان يريد العاجلة ـ فجعل الطلبتين متضادتين...». وفي مسائل في الإمامة المنسوب للناشىء الأكبر (نشرة يوسف فان إس بيروت/ 1971) ص 50، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص 467-468 نسبة القول بتحريم المكاسب إلى «صوفيّة المعتزلة... منهم أبو عمران الرقاشي وفضل الحدثي وحسين الكوفي».. «... وهو مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات. وقد جرى مجراهم قومٌ من أهل التوكُّل وتركوا الأعمال وتكاسلوا عنها..».

(1) كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني. نشره لأول مرة عزت العطّار بالقاهرة عام 1938 بعناية القاضي الشيخ محمود عرنوس. ثم أعاد نشره بدمشق عام 1980 الدكتور سهيل زكّار. والمخطوطة التي اعتمد عليها عرنوس اختصارٌ من صنع الجيل الثاني من الحنفية على ما يبدو. ففي القرن الثالث الهجري كان صراعهم مع الكرامية المتقشفين والمحرِّمين للمكاسب في مشرق العالم الإسلامي قد بدأ.

(2) كتاب الكسب، ص 47. وقارن عن العمل والكسب في الفكر العربي الإسلامي:
F.Khouri, «Work in Islamic Thought», in Al-Abhath 21 (1981), 13.

(3) المصدر السابق، ص 64.

(4) العالم والمتعلم ص 9-10.

والمتعلم مطلقاً التسمية التي صارت عَلَماً شائعاً عليهم فيما بعد: **الأصناف**. وليس من الواضح ما إذا كان الشيبانيُّ قد اعتبر الأعمال الكتابية (= الكُتّاب) ضمن مجال الإمارة (= الولاية) أو الصناعة، باعتبار أنّ عمال الديوان كانوا قد صاروا فئةً محترفةً متخصصة. وإذا صحّ تفسيرنا للإمارة في نصِّ الشيباني بالولاية، فلا شكّ أنه اعتبر القُضاةَ ونوَّابَهم والمشاركين بشكلٍ ما في أعمال القضاء من ضمن الكاسبين بالإمارة. لكنْ: أين يَضَعُ الشيبانيُّ العلماءَ غير الموظفين من رجال الحديث والكلام والفقه واللغة، الذين لم يكونوا جميعاً يكسبون رزقهم عن طريق حرفةٍ من الحِرَف، بل يتقاضون أجوراً من أولياء أُمور تلامذتهم أو أعطيات من الخليفة والولاة، أو من الأوقاف ـ التي بدأت آنذاك ـ على العلم وأعمال الخير؟!

من هذا كلِّه يتبيَّنُ لنا أنّ الشيبانيَّ وأوائل الحنفية الذين نشروا رسالته بين الناس، لم يكن همّهم منصبّاً على بيان وجوه الكسب المحتملة، بل كانوا يدللون على ضرورة الكسب لاستمرار الحياة البشرية في مواجهة الزهّاد والمتصوفة (وفيما بعد زُهّاد الكَرّامية) الذين كانوا يرون تناقض الكسب مع التوكل أو أنه يشغل عن العبادة بالدنيا أو أنه يقتضي ارتكاب مُحَرَّم لتضمُّنه عقوداً وتجاراتٍ وتصرُّفاتٍ ومعاملاتٍ في ظلِّ **سلطةٍ غير شرعية**[1]. وربما كان هذا البعد السياسي للمسألة وراء إدْخال الشيبانيّ للإمارة بين وجوه الكسب المحتملة (المشروعة؟)؛ فقد كان تلامذة أبي حنيفة، ومن بينهم

(1) يبدو أن الرافضين للمكاسب لم يكونوا فئة واحدة. فهناك الزهّاد الذين رأوا تناقض الحركة (العمل للكسب) مع التوكل (قارن بالمصادر الواردة في الملاحظة السابقة)، و:
- J. van Ess, Die Gedankenwelt des Harital-Muhasibi (Bonn, 1967), pp. 99-101.
وهناك الذين كانوا لا يرون العمل في ظلّ السلطان الظالم (قارن بآراء المحاسبي فيما بعد)، أو كانوا لا يرون حِلَّ ما يُكْتَسَبُ في بغداد باعتبارها بُنيت في أرضٍ مغصوبةٍ أو فُتحت عنوةً ولا يجوز بيعُها أو شراؤها والتصرف في جنباتها (قارن بتاريخ بغداد 1/8-14). وانظر عن المسألة: إحياء علوم الدين للغزالي 2/39 وما بعدها ـ حيث يقول كلاماً يُشْبِهُ كلام المحاسبي والماوردي في الموقف من المكاسب والمعاش.

الشيباني نفسُهُ وأبو يوسف وَزُفَر بن الهُذَيل والحسن بن زياد اللؤلؤي ويحيى بن أكثم وآخرون يعملون في القضاء ودواوين الدولة أيّام المهدي (158-169 هـ) والرشيد (170-193 هـ) والمأمون (198-218 هـ)، متخلّين بذلك عن تقليد استنّه بعض التابعين وتابعيهم في البعد عن أبواب السلاطين، واجتناب العمل مع السلطان[1]. أمّا الحارثُ بن أسَد المحاسبي (-243 هـ) الذي نشر حوالي العام 230 هـ رسالةً في المكاسب[2]؛ فإنه لا يتعرض لوجوه الكسب ووسائله، بل يهدف إلى إيضاح طريقٍ وسطٍ يكسب المرءُ الورع عن طريقه بُلْغَتَهُ من وجهٍ حلال (فتظلّ الدنيا في يديه دون أن تدْخُلَ قلبه). أما أولئك الذين يُحرِّمون المكاسبَ (يذكر منهم المحاسبيُّ شقيقاً البلخيَّ وعبدكَ ويزيد الصوفيين)[3] فإنهم في نظره لا يعرفون التوكل، ويتجاوزون الحدود المعقولة الضرورية لبقاء الاجتماع الإسلامي في تعاملهم مع مسألة بغْي السلطان أو ظلمه. إنّ الحياةَ الاجتماعيةَ (التي تتضمن أنكحةً ومهوراً وعقوداً وتجاراتٍ وزراعاتٍ) لا بُدّ أن تستمرّ سواءٌ أكان السلطان عادلاً أو ظالماً. فإذا وُضِعْنا في موقفٍ نضطرُّ معه للتعامل مع السلطان؛ فإننا لا نتعاون معه إلاّ فيما فيه «طاعة الخالق»، وفيما ليس فيه حُرْمَةٌ بالذات أو بالتبع[4]. والواضح هنا

(1) قارن بأدب القاضي للماوردي 150/1 وما بعدها، ومقدمتي على الأسد والغواص ص 29-31، وطبقات ابن سعد 33/1/7 (رفض أبي قلابة للقضاء وهربه)، وأخبار القضاة لوكيع 184/3. وقارن بفصل للغزالي في الإحياء (مصر/ المطبعة العثمانية، 1933) 125/2-134، في استحباب عدم التردد على السلاطين. وقد ظل الابتعاد عن السلطان مثالاً يراه فريقٌ من العلماء حتى في العصور الإسلامية المتأخرة؛ فللسيوطي (ـ 911 هـ) كتاب بعنوان: ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى أبواب السلاطين، ولأحمد بابا التنبكتي (من القرن العاشر) رسالة بعنوان: دفع النقمة وجلب النعمة في اجتناب أبواب الملوك الظَلَمة.

(2) المحاسبي: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل (مجموعة رسائل للمحاسبي نشرت بتحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة 1969).

(3) المكاسب ص 194 و 212.

(4) نفسه ص 210-212. وقارن بموقف مشابه في إحياء علوم الدين للغزالي (مصر، المطبعة العثمانية، 1933) 221/2-223.

أنّ المحاسبيَّ لا يُقِرُّ للور الزاهد العمل مع السلطان في وظيفةٍ عامةٍ حتى لو كان السلطان عادلاً أو شرعياً. إنه لا يرى الإمارة ضمن وجوه الكسب. ثم إنّ الأمثلة والأحاديث التي يذكُرُها (والتي تستند إلى سنّة النبيّ وأصحابه، وعُرْف الأُمّة) تُبيِّنُ أنه يحصُرُ وُجوهَ الكَسْب في الزراعة والتجارة والحرفة (أو المهنة اليدوية).

ثم تدخَّل الحنابلةُ في المسألة بعد ذلك بقليل؛ فكتب أبو بكر الخلاّل (-311 هـ) حوالي العام 290 هـ رسالته الصغيرة بعنوان[1]: «**الحثّ على التجارة والصناعة والعمل والإنكار على مَنْ يدّعي التوكُّل في ترك العمل والحُجّة عليهم في ذلك**». وتغصّ الرسالةُ بأقوالٍ للإمام أحمد تدعو للعمل والكسب مؤكّدةً على فضيلة السوق (التجارة) والصناعة (الحرفة اليدوية)[2]. وتتضمن في آخرها ضميمةً في مهاجمة الذين يَدّعون الكسب بحجة التوكل؛ ويشمل ذلك المتصوِّفة ومتقشِّفة الكرامية[3]. وتتجاهل الرسالةُ الزراعة بوصفها وجهاً من وجوه الكسب مما يُبرز طابعها المديني بغير إسراف. فالحنابلة الذين سيطروا في الأحياء الشعبية ببغداد في القرون الرابع والخامس والسادس[4]؛ كانوا فئةً مدينيةً تمارسُ الأعمال اليدوية في الغالب. ورغم علاقتهم الطيبة بالسلطة العباسية، فإن الإمام أحمد (-241 هـ) والخلاّل ناشر مذهبه كاتب هذه الرسالة كانا يؤثران الإقبال على الكسب «استغناءً عن السلطان والناس»[5]. وفيما عدا ذلك؛ فإنّ لهجة الرسالة لا تختلف عن لهجة المحاسبيّ (-243 هـ) ذي الميول الزهدية.

(1) نشر مكتبة المقدسي بدمشق عام 1348 هـ (1929 م).

(2) الحث على التجارة والصناعة والعمل، ص 5 وما بعدها.

(3) نفسه، ص 28 وما بعدها.

(4) George Makdisi, Ibn Aqil et la Resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (Damas, 1963), pp. 27 ff.
ومقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، ص 1-62، و:
Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad»; in REI (1959), 67-128.

(5) الحثّ على التجارة، ص 7.

كانت هناك إذن ببغداد مع مطالع القرن الثالث الهجريّ ثلاثة مواقف من الحياة الحضرية الإسلامية الكبيرة: موقف بعض الزهّاد والمتقشفة (من الصوفية والمعتزلة والكرامية)، وهؤلاء يرفضون حياة المصر والمدينة وما يترتب عليها من عمل وكسب واستغراق في «مباهج الدنيا وملذّاتها» لسببين **أحدهما زهديّ** يتصل بمفهومهم للحياة الصالحة الخالصة للعبادة، والمشبعة أو المكتفية بالتوكل على الله ونفض اليدين تماماً من الدنيا. **وثانيهما سياسي** يتصل برفضهم للسلطة القائمة التي صنعت هذه الحياة المدينية في نظرهم، فيكون الموقف منها هو نفس الموقف من السلطة التي أقامتها. والموقف الثاني، موقف معتدلة الزهاد والمحدِّثين والفقهاء من أمثال أحمد بن حنبل وأبي عُبيد القاسم بن سلاّم ومحمَّد بن إدريس الشافعي والحارث بن أَسَد المحاسبي. كان هؤلاء يرون أنه لا يمكن رفض الحياة الحضرية على الإطلاق، لتناقض ذلك مع السنن النبوية وإجماع الأمة التي مَصَّرَ سَلَفُها الصالح المدينة المنورة والبصرة والكوفة، كما أنه لا يمكن إقرار ما جلبته الحياة المدينية الكبيرة من مفاسد اجتماعية وسياسية؛ لذلك كان رأيُ هؤلاء التوقف والبحث في الأمور مسألةً مسألةً دون اللجوء لأحكام متسرِّعة وعامة من المدينة أو من حُكّامها. والحَكَمُ في حِلِّ هذا الأمر أو ذاك في الحياة المدينية هو وجوده في زمن السلف الصالح، وموقف السلف منه. فالجديد مرفوض (= بدعة)، والمعهود المعروف مقبول إنْ لم يتجاوز حَدَّ الاعتدال. وهكذا فإنّ السلطان غيرُ مرفوض لأنّ السلف أقرّوا السلطة ما دامت تقيم الصلاة، وتجمع الفيء، وتُجاهد العدوّ. لكنّ الأورعَ (تبعاً لتقاليد السلف الصالح) عدم التعامل مع السلطان في غير صلاة الجماعة والجمعة والجهاد. **والموقف الثالث** من الحياة المدينية والكسب فيها، هو موقف الفقهاء الأحناف وأكثر المتكلمين ورجال الكتابة ـ رأى هؤلاء أنّ الحياة المدينية هي حياةٌ إسلامية كاملةٌ كسائر الحيوات الأخرى (البدوية والفلاّحية). والمدينة الكبيرة (بغداد أو دمشق) لا تختلف عن المصر الصغير الذي أقامه السلف الصالح. والجديدُ فيها مشروعٌ لأنه اجتهادٌ يمكن أن يخطىء أو يُصيب حسبما هو

معروفٌ في الفقه. واعتزالُ الحياة المدينية (الشعبية أو الرسمية) بدعوى الزهد أو معارضة المنكر لا يُفيدُ في شيء لأنّ الفساد سيستمرُّ ويستشري؛ لذلك فإنّ الانخراطَ في حياة الكسب المدينية هو السبيل الأسلم لتطوير هذه الحياة على النهج الشرعي الإسلامي بمقتضى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

على أنّ الماورديَّ (-450 هـ) عندما كتب فصله في وجوه المكاسب وأصولها في **أدب الدنيا والدين** حوالي العام 420 هـ[1] ـ كانت تفصله عن المحاسبي حقبةٌ تبلُغُ القرنين من الزمان. ويدلُّنا تلخيص الأشعري (-324 هـ) للمواقف من المكاسب والحياة المدينية أنّ الشافعيةَ والحنابلةَ أوائل القرن الرابع الهجري كانوا ما يزالون يعتنقون آراء أسلافهم (الشافعي وأحمد بن حنبل تلميذ الشافعي) في هذه المسائل[2]. أمّا الماورديّ الشافعيُّ الأشعريُّ فإنه يتبنّى موقف الحنفية وجمهور المتكلمين من الكسب وجوهاً ونتائج. وعلينا هنا ألا نتجاهل تأثيراً محتملاً على مؤلفنا من جانب رجال الترجمة وأهل الفلسفة والحكمة في الإسلام الذين غَصَّ بهم القرنان الثالث والرابع الهجريان، وكانوا ما يزالون مؤثّرين مطالع القرن الخامس الهجري كما يتّضح من مؤلفات أبي حيان التوحيدي (-415 هـ). ففي القرن الثالث تُرجم كتاب **الأخلاق لأرسطو كما عُرفت نواميس أفلاطون**[3]، والكتابان يتضمنان سيرةً مقترحةً للحياة الاجتماعية السعيدة، وحديثاً عن تقسيم العمل، وعن حياة المدينة وتنظيماتها، فإذا كان الماورديُّ لم يقرأ هاتين الترجمتين فلا شكّ أنه قرأ بعض ما كتبه الفارابي (-339 هـ) وابن سينا (-428 هـ) تحت تأثيرهما.

---

(1) يذكر(Enger) في نشرته للأحكام السلطانية (ص 4) أنّ الماورديَّ قرأ كتاب أدب الدنيا والدين على تلامذته عام 421 هـ/ 1030 م.

(2) مقالات الإسلاميين ص 467-468.

(3) عن ترجمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، قارن بمقدمة عبد الرحمن بدوي على النشرة العربية للكتاب (وكالة المطبوعات بالكويت، 1979) ص 15-16، وص 44-45. أمّا كتاب النواميس لأفلاطون فنملك جوامع أو مختصراً له من صنع الفارابي المتوفى عام 339 هـ مما يدل على أنّ الكتاب عُرف وتُرجم قبل ذلك.

وفي مطالع القرن الرابع على الأرجح تُرجم الكتابُ المنحولُ المعروف بكتاب **بروسن في تدبير المنزل**[1] وهو يتضمن كلاماً في ماهية العمل الاجتماعية وتقسيماته يشبه من بعض الوجوه ما ذكره الماوردي. ثم إنّ رسائلَ **إخْوان الصفا** (كُتبت حوالي 350 هـ) تتضمن رسالةً في الصنائع هي الثامنة بين الكتابات الخمسين تقسمها إلى نوعين[2]، وتمضي قُدُماً فتذكر أنّ الناس كلهم صنّـاع وتجّـار أغنيـاء وفقـراء[3]. فـالصنّـاع هـم الـذيـن يعملـون بـأبـدانهـم وأدواتهم.. والتجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والإعطاء.. والغرض في كون أكثر الناس مجتهدين دفعُ الفقر.. وفيما عدا ذلك فإنّ الصنائع العملية عندهم أربعةُ أنواع أولها ما دعت إليها الضرورة، وهي الحياكةُ والحراثةُ والبناء[4]. وسنلحظ شبَهاً بين ما يعرضه الماورديُّ وما عرضه فُقَهاءُ الإسلام ورجال الترجمة والفلسفة في القرنين السابقين عليه. على أنّ الماورديّ لا يختلف عن أسلافه من الشافعية في موقفهم المتحفِّظ من الحياة المدينية فقط، بل يختفي عنده كُلُّ أثرٍ للشكّ في ضرورة الكسب وتعدُّد وجوهه وتجدُّدها. وربما لم يكن غير ذلك ممكناً في حقبةٍ خاض الشافعيةُ فيها في الحياة العامة شأنهم في ذلك شأن الحنابلة والمالكية. كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس الهجريّ، وقد مضى قرنان ونصف على وفاة الشافعي إمام المذهب، وقد أخذ الجيلُ الرابعُ بين رجال المذهب بنصيب وافرٍ في الحياة العامة والإدارة، وصار الماورديُّ نفسُهُ أحد كبار أقضى القضاة ومستشاري الخليفة.

والمادّة عند الماوردي وغيره هي الموجود في الطبيعة من وسائل الغذاء

---

(1) Martin Plessner, Der Oikonomikoc des Neupythagoriers Bryson und sein Einfluss auf die Islamische Wissenschaft (Heidelberg, 1938), pp. 11 ff.

(2) رسائل إخوان الصفا (نشرة ديتريتشي، لايبزغ 1886) 255/1. وقارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 88-92.

(3) المصدر السابق، ص 232/1.

(4) المصدر السابق، ص 234/1. وانظر عن العمل والصنائع في فكر إخوان الصفا: X.Marquet, «La place de travail dans la Hiérarchie Isamilienne»; in Arabica. VIII, 236-56.

والعيش، وعلى أساسٍ منها تتحدَّدُ وسائلُ الكسب أو جهات المكاسب؛ وهي «حادثةٌ عن اقتناء أُصولٍ ناميةٍ بذواتها. وهي شيئان: نبتٌ نامٍ، وحيوانٌ مُتَنَاسِلٌ..»[1]. واستناداً إلى المادة الطبيعية هذه؛ فإنّ «جهات المكاسب المعـروفـة مـن أربعـة أوجُـه[2]: نمـاء زراعـة، ونتـاج حيـوان، وربـح تجـارة، وكسب صناعة..». وهنا يتحول الماورديُّ لتعميم كان قد صار مألوفاً أيامه فيوردُ عبارةً نسبها الحسنُ بن رجاء إلى المأمون (-218 هـ) تذكر أن معايش الناس على أربعة أقسام[3]: زراعة وصناعة وتجارة وإمارة. وكان محمد بن الحسن الشيباني (-189 هـ) قد أورد العبارة في كتابه «الكسب» مما يدل على أنها أقدَمُ من المأمون. أمّا ابنُ خلدون[4] (-808 هـ) فإنه نسب العبارة إلى «أهل الأدب والحكمة كالحريريِّ وغيره..».

يقف الماورديُّ موقفاً إيجابياً جِداً من نماء الزراعة ونتاج الحيوان (= مادة الأرض) وهو يرْوي في ذلك مأثوراً عن النبيِّ ﷺ[5]: خير المال مهرةٌ مأمورةٌ، وسِكّةٌ مأبورة. أمّا التجارةُ فيعتبرها فرعاً لمادّتي الزَّرع والنِّتاج، وموقفه منها أقلّ إيجابيةً رغم نزعته المدينية الواضحة، والمأثورات الإسلامية في شرف التجارة. وهو يفضِّلُ التجارة الكبيرة (تقلُّب المال بالأسفار) على تجارة الحانوت والدكان (التجارة الداخلية أو تجارة التجزئة)، لأنّ الثانية فيها

---

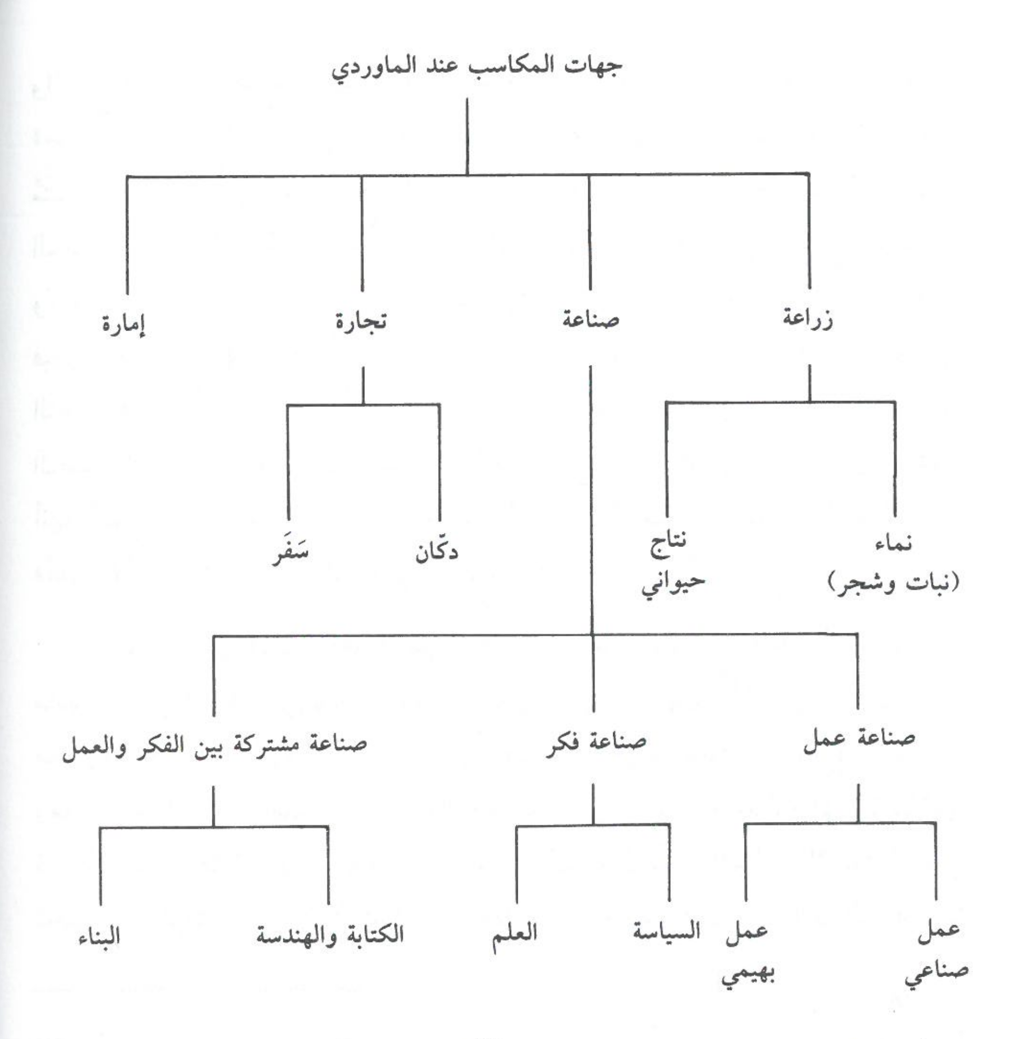
(1) أدب الدنيا والدين ص 193.

(2) أدب الدنيا والدين، ص 193.

(3) أدب الدنيا والدين ص 194. وفي قوانين الوزارة ص 162 ينصح الماورديُّ الوزير برعاية الفلاحين: «فإن الأرض كنوز الملك... وقد قال النبيُّ ﷺ: التمسوا الرزق في خبايا الأرض، يعني الزرع».

(4) مقدمة ابن خلدون 277/2-278. وقد عقد الغزالي في إحياء علوم الدين 39/2، وما بعدها فصلاً بعنوان: آداب الكسب والمعاش ـ استفاد فيه كثيراً من الماوردي. ويذهب أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي في **الإشارة إلى محاسن التجارة** إلى تفضيل التجارة على الحرف ووجوه الكَسْب الأخرى. أمّا رسالة **السياسة** المنسوبة لابن سينا فتقدّم الصناعة (السياسة والفكر والشجاعة) على التجارة.

(5) أدب الدنيا والدين ص 196.



تدنيقٌ وتربُّصٌ واحتكارٌ بخلاف الأولى[1]. والحق أنّ شكوكَ الماورديّ في التجارة عائدةٌ إلى النظرة الإسلامية المبدئية للكسب، إذ تعتبر العمل الجسديَّ والفكريَّ أو ما في معناهما أفضل وسائل الكسب والمعاش. والعملُ ليس واضحاً في التجارة. يقول ابن خلدون (-808 هـ) الذي عقد عدة فصول في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه، استفاد فيها كثيراً من كتاب **بروسن في تدبير**

---

(1) يرى ذلك أيضاً الدمشقي صاحب كتاب محاسن التجارة، قارن:
Helmut Ritter; Ein Arabisches Handbuch der Handelswissenschaft (Berlin 1916), pp. 5-6.

المنزل وكتاب **أدب الدنيا والدين للماوردي**[1]: «أمّا التجارة.. فالأكثرُ من طُرُقها أو مذاهبها إنما هي تَخيُّلاتٌ في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدةُ الكَسْب من تلك الفضيلة..».

أمّا **الإمارة فيُحيلُنا الماوردي فيها إلى الصناعة** باعتبارها مهارةً من المهارات المكتسبة. وهنا ـ في حديثه عن الصناعة ـ تبدو نزعته المدينية بأجلى وضوح، كما يبدو فهمه للدولة إدارةً وخَدَمَاتٍ، ويبدو أخيراً فهمُهُ للمدينة أصلاً ووظيفةً. يرى الماورديُّ[2] متأثِّراً في ذلك أرسطو، أنّ الصناعات ثلاثةُ أقسام: صناعة عمل، وصناعة فكر، وصناعة مشتركة بين الفكر والعمل. والصناعة عنده مهارةٌ معيَّنةٌ في حلِّ مسألة من المسائل (النظرية) أو في القيام بتركيب مستندٍ إلى نماء الزراعة أو نتاج الحيوان أو التجارة. وصناعةُ الفكر عنده هي أشرَفُ الصناعات، وإن لم تكن أكثرها ضرورةً لحياة البشرية. فتبعاً لأرسطو يرى صاحب الكتاب المنحول[3] (= بروسن Bryson) أن الصناعات الضرورية (= المهن) لاستمرار الحياة البشرية هي: الحراثةُ والحياكةُ والبناء. وعنه أخذ الفكرةَ **إخوان الصفا**[4]، **وكتاب السياسة**[5] **المنسوب لابن سينا، والماورديّ، وابن خلدون**[6]. وفي هذا الفهم للصناعات أو المهارات تُعتبر الصناعةُ الفكرية أشرفَ الصناعات، تأتي بعدها في الفضل الصناعةُ المشتركةُ بين الفكر والعمل، وأخيراً صناعة العمل. والجديدُ في المسألة عند الماوردي اعتباره **الفكر** (ويشملُ عنده ممارسة العمل السياسيّ العامّ، وأعمال المعاش) مهارةً من المهارات التي صارت وجهاً من

---

(1) كتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله، ص 147-148، والماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 194.
(2) أدب الدنيا والدين، ص 194 وما بعدها.
(3) كتاب بروسن، ص 148.
(4) رسائل إخوان الصفا 234/1.
(5) كتاب السياسة لابن سينا، في مجلة المشرق 9 (1906) ص 967 وما بعدها.
(6) مقدمة ابن خلدون 277/2-278.

وجوه الكسب في المدينة والدولة الإسلاميتين. وليس هذا فقط، بل إنّ هاتين المهارتين (السياسة والعلم) أشرف المهارات على الإطلاق. ويُعتبر هذا من الماورديّ إدراكاً عميقاً لمهامّ الإدارة في الدولة، وضرورتها للمجتمع السياسي والمديني. هذا في حين كان المحاسِبيُّ (-243 هـ) ما يزال شديد الشكّ في حلِّ مرتَّب الخليفة نفسه فضلاً عن رجال الديوان والولايات. والغريب أنّ ابن خلدون يشارك المحاسبيَّ شكوكه في شرور الإدارة بل وعدم ضرورتها. وربما عاد ذلك في حدود معينةٍ لتجربته السلبية مع بيروقراطية الدولة بإفريقية ومصر. يرى ابن خلدون أنّ الخدمة[1] «ليست من **المعاش الطبيعي**.. أمّا السلطانُ فلا بُدّ له من الخدمة في سائر أبواب الإمارة والمُلك الذي هو بسبيله من الجنديّ والشُرطيّ والكاتب... وأمّا ما دون ذلك من الخدمة فسببها أنّ أكثر المترفين يرتفع عن مباشرة حاجاته... وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولة الطبيعية للإنسان..». وليس هذا رأي الماورديّ في إدارة الدولة وضرورتها. لكنّ أساس النظرة واحدٌ بشكلٍ ما بين الرجلين، فالطبيعي (= الزراعة وتربية الحيوان) هو الضروري، **والصناعي غير طبيعي وغير ضروري**[2]. وربما عاد ذلك في الأصل إلى تمييز أرسطو بين الصناعات الرئيسية والأخرى الفرعية[3]؛ لكن أرسطو نفسه يقدِّمُ صناعة الفكر (= صناعة تدبير المدن)[4] على سائر الصناعات والمذاهب، مع أنها غيرُ طبيعية. ويفعل الماورديّ الشيءَ نَفسَهُ عندما يقدِّمُ **صناعة الفكر على صناعة العمل**، مع

(1) مقدمة ابن خلدون، ص 279/2.

(2) يقول ابن خلدون (277/2): «... قالوا: المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة. فأمّا الإمارة فليست بمذهب طبيعيّ للمعاش...».

(3) السماع الطبيعي م 2 ف 2 ص 194 أ 36.

(4) الأخلاق إلى نيقوماخوس (الترجمة العربية القديمة/ نشرة عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1979)، ص 54-55: «وقد يوجد في هذه الصناعات وأمثالها صناعات تحت صناعة واحدة... وعلى هذا النحو قد توجد صناعات تحت صناعاتٍ أُخَرَ غيرها، وفي جميعها فإنّ غايات الصناعات الرئيسية لأفضل شأناً من غايات الصناعات التي هي بهذه الحالة وهي صناعة تدبير المدن...».

أنّ ما يسمّيه العمل **البهيمي** (جزء من صناعة العمل) طبيعيٌّ وضروريٌّ، ولا يطّرِدُ ذلك في صناعة الفكر (السياسة والعلم) من حيث طبيعتُها وضرورتُها. والواقع أنّ أرسطو ينظر إلى الصناعات والأفعال من حيث غايتها فيحدّد أهميتها. والغاية الكبرى عنده للمجتمع الإنساني الخير الأسمى (= السعادة)؛ وذلك لا يَتمُّ على وجهه الأكمل إلاّ في المجتمع المديني، ومن هنا فإنّ صناعة تدبير المُدُن (= السياسة) هي الصناعة الرئيسية أو أهمّ الصناعات، لأنها المدخل الطبيعي لتحقيق الغاية الكبرى للاجتماع البشري. أمّا المفكِّرون المسلمون (وعلى الخصوص المحدِّثون والفقهاء) فقد ظلت شكوكٌ عميقةٌ تُساوِرُهُم تجاه **المدن الكبرى** (= الأمصار)، وهذا رغم إدْراكهم أنّ الاجتماع الإسلاميّ اجتماعٌ حَضَرَيٌّ تحتلُّ المهنةُ والتجارةُ فيه مكانةً رفيعةً؛ أمّا الزراعةُ فتأتي بعد ذلك؛ في حين يَتّسِمُ موقفُ الإسلام من البداوة بتوتّرٍ كبير.

والملاحَظُ أنَّ الماورديَّ يضع الثقافة (= العلم النظري، والفقه، وأعمال الإدارة والمال في الدولة، والكتابة ـ النسخ والوراقة ـ والتعليم) في موطنين ضمن جدوله لجهات المكاسب. فهو أولاً ـ تبعاً للمأمون كما يقول ـ يعتبر **الإمارة التي تتضمن** الدولة وإدارتها (الديوان وكُتّابه) من جهات المكاسب المشروعة. ويعود أخيراً فيضع «الكتابة» ضمن الصناعات التي يشترك فيها الفكر والعمل (انظر الجدول السابق). ويبدو لي أنه يقصد **بالإمارة** ـ باعتبارها وجهاً من وجوه الكسب ـ ما يدخل ضمن مفهوم الولاية عند رجال الفقه السياسي في الإسلام؛ ويعني هذا من ضمن ما يعنيه رجال الوظائف الكبرى في الدولة من أصحاب الأقلام. لكنّ العمل في إدارة الدولة لم يكن المهنة الوحيدة للمثقَّفين في عصر الماورديّ. فقد كان هناك أُناسٌ كثيرون اتخذوا الكتابة صناعةً أو مهنةً خاصّةً لا علاقة لها بالدولة وإدارتها من مثل الوَرّاقين والنسّاخين والمتعاطين بصناعة الكتاب بشكلٍ عام. والماورديّ يؤكّدُ على المعنى التقني المهني للكتابة في هذا السياق عندما يقرنها بصناعة البناء[1]، ويضعهما معاً تحت باب **الصناعة المشتركة** بين الفكر والعمل. ومع

(1) أدب الدنيا والدين ص 196.

أن الماورديّ لا يوضح ما إذا كانت **الإمارة** مهنةً أو صناعةً من الصناعات شأن الكتابة والبناء؛ فإنّ السياق يرجّح ذهابَه لذلك. ذلك أنّ تقسيمه الرباعي يؤول في النهاية إلى شقين رئيسين: المِهَن أو الحِرَف الطبيعية، والمِهَن أو الحِرَف غير الطبيعية (المدينية). ولا شك أنّ الإمارة ـ شأنها في ذلك شأن الوراقة ـ تقع ضمن الحِرَف المدينية غير الطبيعية. وتبقى الجهة الثالثة التي تلعب فيها الثقافة دوراً كبيراً بل دوراً أوحد: إنها **صناعة الفكر** التي يضع الماورديُّ تحتها **السياسة والعلم، وهو يذكر أنّ السياسة** هي[1]: ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة كسياسة الناس وتدبير البلاد. وهو يتوقف عند هذا الحد من تعريف السياسة ليُحيلَنا على كتابٍ أفرده لذلك؛ هو في الغالب[2]: **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلْك.** ولأنه يضع صناعة الفكر في مقابل صناعة العمل، ويعتبر السياسة: نتائج الآراء الصحيحة، ندرك أنه يعتبر السياسةَ علماً نظرياً ذا فائدةٍ عملية وهو قطعاً غير الإمارة. إنه جملةٌ من المبادىء النظرية إذا اتّخذها الأمير مقياساً وموجِّهاً كانت «تدبيراته» **صادرةً عن نتائج الآراء الصحيحة**. هكذا تتحول السياسة علماً نظرياً مستقلاً عن العلوم النظرية الأخرى، وعن التدبير العملي أو الممارسة (= الإمارة) للولاية على الناس. ثم إنها أخيراً (أي السياسة) ليست هي الشريعة كما يتوقع المرءُ من فقيهٍ كالماورديِّ أن يقول. هناك إذن تقابُلٌ بين الفكر والعمل باعتبارهما صناعتين من الصناعات عند الماوردي تتقدم أُولاهما

---

(1) أدب الدنيا والدين، ص 196.

(2) يرى أحمد مبارك البغدادي (الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، ص 51-53) تبعاً لجرجس ميخائيل:

Al-Mawardi: A Study in Islamic Polictical Thought. Unpublished Ph. D. Thesis, Harvard University, (1968), p. 115.

أن المقصود كتاب نصيحة الملوك للماوردي. لكنني أُرجِّحُ أن يكون **التسهيل** هو المقصود لأنه في سياسة الملك بينما الآخر في النصائح. وليس هناك ما يمنع أن يكون الماوردي الذي كتب **التسهيل** بعد **أدب الدنيا والدين** عاد فأضاف العبارة التي ذكرناها آنفاً على **أدب الدنيا** والدين بعد أن ألّف الكتاب المذكور.

الثانية. وهو يذهب لذلك توصُّلاً للحديث عن العلم الذي يعتبرُهُ العمود الثاني **لصناعة الفكر** بعد السياسة. يُعَرِّفُ الماورديُّ العلم بأنه[1]: المعلومات **الحادثة عن الأفكار النظرية**. وهكذا فإنه يضعه في منزلةٍ واحدة مع **المعرفة** توصُّلاً للقول بشموله لكل أنواع المعارف. وهو يختلف في ذلك عن كلٍّ من الفلاسفة والمتكلمين. ذلك أنّ الفلاسفة الإسلاميين يعرّفون العلم بأنه[2]: **حصولُ صورة الشيء في العقل** أو تمثُّل ماهية المُدْرَك في نفس المُدْرِك. ويعني هذا أمرين اثنين: النفاذ إلى عمق الشيء أو ماهيته، واليقينية في الإدْراك. أمّا الماورديُّ فالعلم عنده معرفةٌ تفيدُ غَلَبَة الظَّنّ فقط، ولا تُعْنَى بالتعرُّف على ماهيات الأشياء؛ إذ إنها حادثةٌ أي متولِّدةٌ عن انطباعاتٍ نظريةٍ ظاهريةٍ، كما هو شأن علومنا كلها: علوم ظواهر والله يتولى السرائر. أمّا المتكلمون فتتبايَنُ تعريفاتهم **للعلم** لكنّ المعتمد عند المعتزلة أنّ **العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به**[3]؛ وعند الأشاعرة أنّ **العلم معرفة المعلوم على ما هو به**[4]. والواضح هنا أنّ رؤية الماورديّ للعلم أقرب لرؤية الأشاعرة؛ إذ لا يزعُمُ هؤلاء أنّ العلم بالشيء يقينٌ أو اعتقادٌ أو صورةٌ مطابِقَةٌ كما يقول الفلاسفة والمعتزلة، لكنه يبقى مع ذلك متمايزاً عن الأشاعرة في عدم قوله بـ «على ما هو به» ابتعاداً عن مفاهيم الماهيّة والجوهر وما شابه.

وتَتّسِمُ رؤيةُ الماورديّ لمسألة العلم بطابعٍ مثاليّ شموليّ. فهو مع المعرفة مطلقاً «لأنّ العلمَ أشرف ما رغب فيه الراغب. وأفضل ما طلب وَجَدّ فيه الطالِب، وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب»[5]. وهو مع كُلِّ المعارف أياً كانت مجالاتُها أو اهتماماتُها: «لأنّ كُلّ العلوم شريفة، ولكل علم منها

---

(1) أدب الدنيا والدين، ص 25-26.

(2) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون 156/4.

(3) المصدر السابق، 1057/4.

(4) عقد الماورديُّ في **أدب الدنيا والدين** فصلاً طويلاً عن العلم وفضله (ص 25-77).

(5) أدب الدنيا والدين، ص 25.

فضيلةٌ...»[1]. بيد أنه يرى أنّ علوم الدين أهم العلوم وأفضلها إذا وصلنا إلى مجال ضرورة الاختيار؛ إذ إن العلوم لا نهاية لها؛ ولا بدّ بعد أن يَشْدُوَ الإنسان من كل علمٍ شيئاً من أن يختار مجالاً معيَّناً للتعمق فيه. وفضيلةُ **علم الدين** كامنةٌ في «أنّ الناس بمعرفته يرشُدُون، وبجهله يَضِلّون»[2]. أمّا علوم الدين التي يقصدها فيحدّدها في عبارةٍ للشافعي (-204 هـ) إمام المذهب[3]:

من تعلّم **القرآن** عظمت قيمته، ومن تعلم **الفقه** نبل مقدارُهُ، ومن كتب **الحديث** قويت حُجّتُهُ، وَمَنْ تعلّم **الحساب** جلّ رأيُهُ، ومن تعلّم **اللّغَة** رقّ طَبْعُه...». والطريفُ أنه يلفت الانتباه إلى صعوبة العلوم الدينية، وما يرتبط بها من ثقيل التكاليف، فيحذّر من أن يؤدّي ذلك إلى إهمالها وتفضيل العلوم العقلية عليها. لكن ذلك لا يدفعه إلى إنكار أهمية ما يتصل بالعقل من علوم، إذ إنّ البشر «لا يستغنون عن دينٍ يتألّفون به، ويتفقهون عليه[4]..»؛ والعقل موجِبٌ له أو تابعٌ له؛ «فالدين ضرورةٌ في العقل، والعقل للدين أصل..». أمّا ثمرةُ هذا الإقبال النهم على العلم سواء أكان دينياً أو عقلياً فإنها بالدرجة الأولى السمو الذاتي، ذلك أن العلم خيرٌ من الجهل على الإطلاق. وبعد ذلك هناك واجبان اجتماعيان على العالم: العمل بعلمه النظريّ أو العمليّ الديني أو العقليّ، أي وضعه في خدمة المجتمع بالشكل اللائق به، ثم اختيار مجموعة من الشبان الواعدين الأذكياء لتربيتهم في النظر والعمل عملاً بأمانة العلم التي وهبها الله العالم.

لكنْ ما دام الماورديُّ يعتبر العلم صناعةً وإن تكن **صناعة فكر**، وما دام يعتبر **الكتابة** وجهاً من وجوه الكسب الفرعية، فكيف ينظر إلى العلم (= المعرفة العميقة بعلم دينيّ أو عقليّ) باعتباره وجهاً من وجوه الكسب أو

---

(1) أدب الدنيا والدين، ص 27.

(2) المصدر السابق، ص 28.

(3) المصدر السابق. ص 29-30.

(4) المصدر السابق. ص 29. ولعلّ صحة الفعل «يتألهون» وليس «يتألفون».

جهةٍ من جهاته؟ يذكر الماورديُّ في فصله الطويل عن «أدب العلم» فقرةً في **أدب العالم مع السلطان** يطلب فيها من العالم أن يعلّم السلطان بلطفٍ ودون تظاهرٍ حتّى لا يزهَدَ السلطانُ في العلم[1]. ويعني هذا أنه يُقِرُّ تردُّدَ العالم على السلطان لغرضٍ علمي. والمعروف عنه هو أنه كان من خواصّ بعض أمراء البويهيين، وبعض خلفاء العباسيين. لكنه في الفقرة السالفة الذكر لا ينبسُ ببنت شفةٍ عن **جائزة السلطان** مقابل التعليم أو النصيحة أو **الفتوى**. وعندما يتحدّثُ عن آداب العالم بعد فقرته السلطانية يذكر من آدابه[2]: «نزاهة النفس عن شُبَه المكاسب، والقناعة بالميسور عن كدّ الطالب؛ فإنّ شبه المكتسب إثم، وكَدّ الطالب ذل...». ثم إنّ من كان صادق النية في العلم: «لم تكن له همةٌ فيما يجدُ بُدّاً منه». وربما كان معنى ذلك كله عدم إقرار الأجر على تعليم السلطان أو إرشاده إلاّ إذا اضطر المرشد لذلك لحاجةٍ نزلت به، أو لإصرار السلطان على الجائزة، وعدم رغبة العالم في إغضابه. أمّا تعليم الطلاب الواعدين فإنّ الماورديَّ لا يُقِرُّ أَخْذَ الأجر منهم على تعليمهم، ذلك أنّ هذا التعليمَ هو زكاةُ العلم: «فقد قال الله تعالى **﴿وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً﴾**، قال أبو العالية: لا تأخذوا عليه أجراً. وهو مكتوبٌ عندهم في الكتاب الأوّل: يا ابن آدم! عَلِّمْ مَجّاناً، كما عُلِّمْتَ مجّاناً[3]...». إنّ علينا هنا أن نذكر أنّ الماوردي يقول هذا قبل استحداث النظاميات (بعد 459 هـ) التي أقرّت للمعلّم أجراً رسمياً محدداً تردَّدَ بعضُ الشافعية طويلاً في أخذه[4]؛ وكان الماورديُّ ما يزالُ يرى ضرورة اتخاذ العالِم غير الموظف مهنةً يرتزقُ منها غير التعليم. أمّا العملُ في القضاء وما يتصل به فيبدو أنّ الماورديَّ يعتبرُهُ

---

(1) أدب الدنيا والدين، ص 74.

(2) المصدر السابق، ص 75-76.

(3) المصدر السابق، ص 76-77.

(4) قارن بالمنتظم 238/8، وما بعدها، وجورج مقدسي: The Rise of Muslim Colleges-Institute of Learning in Islam and the West (Edinburgh). 1981/. pp. 162-167.

من باب الإمارة (= الولاية). ويُرزق القاضي على بيت مال المسلمين. فقد قال الخصّاف (-261 هـ) الفقيه الحنفي المشهور[1]: «يجوز للقاضي أن يرتزق ما يكفيه من بيت المال، وذلك لقوله تعالى ﴿**والعَامِلِينَ عَلَيْها**﴾، فجعل للعاملين قسطاً منها لأنهم قاموا بأخذ الصدقات. فهٰذا الأصل في أنّ كُلَّ مَنْ قام بأمرٍ يعود نفعُهُ إلى الناس كافةً كانت نفقته على بيت مال المسلمين. ومن جهة السُّنّة ما روى أبو بكر بن عبد الله بن أبي بكرة عن إسماعيل عن أبيه عن الزُّهريِّ قال: رزق رسولُ الله ﷺ عَتّاب بن أسيد حين استعمله على مكة...». وإلى ذلك ذهب الماورديُّ في كتابه **أدب القاضي** مستخدِماً هذه الأدلة، وأدلةً أخرى؛ قال[2]: «والقضاءُ مما يجوزُ أَخْذُ الرزق عليه من بيت المال لأنّ الله تعالى جعل للعاملين على الصدقات سهماً فيها. وقد استقضى عمر شُريحاً وجعل له في كل شهرٍ مائة درهم رزقاً... ولأنه لما ارتزق الخلفاء الراشدون على الخلافة لانقطاعهم بها عن المكاسب؛ كان القُضاةُ بمثابتهم...».

وتأتي الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل في جدول الماوردي لجهات المكاسب بعد صناعة الفكر[3]. ويقصد بالمشتركات في المهن أمثال الكاتب والمهندس. لكنها تنقسم بدورها عنده إلى قسمين: ما غلب عليه الفكر من مثل المهندس، وما غلب عليه العمل من مثل البنّاء. أمّا صناعةُ العمل البحت فهي قسمٌ ثالث من أقسام الصناعة عنده، ويعني بها تلك التي يغلب فيها النشاطُ اليدويُّ غلبةً واضحة. لكنها تعود فتنشق عنده إلى شقَّين اثنين: عمل صناعي (مثل أعمال الحِرَفيين: البزّازين، والقواريريين، والصبّاغين)، وعمل بهيمي (مثل أعمال العُمّال غير المَهَرة: السّمّادين، والدّبّاغين، وحَمَلة الأثْقال...».

(1) الخصّاف: أدب القاضي، تحقيق فرحات زيادة، القاهرة 1978، ص 109.
(2) الماوردي: أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، م 150/1 وما بعدها.
(3) أدب الدنيا والدين، ص 196-197.

VI

بعد هذا يقترح الماورديُّ - استناداً إلى جهات المكاسب - حالةً للمجتمع يعتبرها الحالة المثاليّة؛ إذ يتحدّثُ عن مجتمع الكفاية. ذلك أنّ الأفراد الطالبين للمكاسب كما يقول لا يخلون من أحد ثلاثة أمور[1]: أن يسعوا لتحقيق الكفاية: «بأن يلتمس المرء وفق حاجته من غير أن يتعدّى زيادةً عليها.. فهذه أحدُ أحوال الطالبين، وأعدَلُ مراتب المقتصدين». والأمر الثاني أو الحالة الثانية أن يقصّر المرء عن طلب كفايته كسلاً أو توكلاً أو زهداً. والأمر الثالث أو الحالة الثالثة: «أن لا يقنع بالكفاية، ويطلب الزيادة والكثرة..». والماوردي كما هو واضحٌ مع الحالة الأولى التي هي الوسط الأرسطي المحمود، والوسط الاجتماعي الممدوح. لكنّ الثروة الناجمة عن المكاسب هي ثروةٌ اجتماعية في نظر الماوردي، فإذا قصّر البعضُ عن طلب الكفاية أو نزلت كارثةٌ طبيعية أو حدث اضطرابٌ عطّلا الزراعة في ناحيةٍ من النواحي، فإنّ المجتمع كله سيتأثر لاضطراره لدعم هؤلاء المسلمين المنكوبين أو أُسَر الأفراد المقصّرين. ولأنّ فلسفة الكفاية لا تسمح بتكوين فائضٍ فإنها تحول دون الاستثمارات الطويلة المدى كالأوقاف للأعمال الخيرية، والمؤسسات ذات المنفعة العامة. وكان المحاسبي (-243 هـ) قد دعا في كتابه المسائل في الزهد[2] إلى اجتناب الحرام والزهد في الحلال؛ مما يدل على أنّ نزعة الكفاية كانت طريقاً متبعاً عند الفقهاء ورجال الحكمة، لما في ذلك من زهدٍ من ناحية، ولتوافُقِ ذلك مع الوسط الذهبي المعروف كلاسيكيا[3].

(1) أدب الدنيا والدين، ص 197 وما بعدها.
(2) المسائل في الزهد، ص 43-44.
(3) يؤثر صاحب الإشارة إلى محاسن التجارة (ص 5-6) الغنى على الفقر، وهو مذهب قلة من العلماء، قارن بأدب الدنيا والدين ص 203-204. وانظر: J. van Ess., op. cit.,104-105. ثم إنَّ الماورديَّ نفسه يقول في تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص 222-223: إنّ الدولة المستقرّة هي التي يكون دخلها أكثر من خرجها، لكنه لا يؤيد ذلك بالنسبة للأفراد. وقارن عن موقف=

وربما كانت هذه النزعةُ بين أسباب عدم حدوث التراكُم الرأسماليّ الذي كَثُرَ الحديث عنه في العقود الأخيرة من السنين[1]. ويمكن لنا أن نقابل هنا بين فلسفة الكفاية هذه، وفلسفة العمل على إطلاقه؛ كما تعرضُها كتابةٌ منسوبةٌ لأرسطو معروفة باسم **الأخلاق إلى أوديموس**. ثُمّ كما عرض المسألة ماكس ڤيبر (Max Weber) في مقالاته المشهورة **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

أمّا مفهوم الماورديّ للمال فإنه المفهومُ العربيُّ التقليديّ؛ فهو[2] «اسمٌ للقليل والكثير من المقتنيات». وتنقسم هذه التسمية إلى أربعة أقسام: «العين والوَرِق (= الذهب والفضة)، والعَرَض (= الأمتعة والبضائع والجواهر...)، والعقار (= الأرض الزراعية والمباني...) والحيوان...». وهو يطلق على العمليات المتعلّقة باكتساب المال وحفظه وإنفاقه مصطلح **التدبير** أو تدبير المال؛ وهو المصطلح الذي عرفه العرب من خلال الترجمات الأرسطية إلى العربية، ويتضمَّنُ معنيي الإيالة والسياسة العربيين؛ ولهذا يُستعملُ المصطلح المذكور عند الماورديّ في الإدارة السياسية (= تدبير الرعية)، والإدارة العسكرية (= تدبير الجند)، والإدارة المالية (= تدبير الأموال)[3]. ويبدو لي أنّ الماورديّ تجاوز تأثّره بالترجمات في هذه القضية المصطلح إلى المضامين. فالمعروف أنّ أرسطو في **السياسيات**، **والأخلاق إلى نيقوماخوس**، **والاقتصاديات** المنسوبة إليه[4]، يبدأ بتدبير المنزل (= علم تدبير المنزل:

= الإسلام من التجارة والغنى:

A.K.S. Lambton, «The Merchant in Medieval Islam», in Theory and Practice in Medieval Persian Government (Variorum, London, 1980), pp. 121-130.

(1) قارن عن ذلك:

- M. Rodinson, Islam et capitalisme (Paris, 1966).
- Sami Zubaida, «Economic and political Activism in Islam» in Economy and Society, I(1972), pp. 308-338.
- B. Turner, Capitalism and Class in the Middle East (England, 1984), pp. 30 ff.

(2) في تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ونصيحة الملوك.

(3) قارن بالإشارة إلى محاسن التجارة للدمشقي ص 17-18.

(4) - U. Victor, (Aristoteles) Oikonomikoc (Verlag Anton Hain, Königsberg. 1983), p. 100.

الرجل وعبده، والرجل وامرأته، والرجل وماله، والرجل وولده) لينتهي إلى تدبير المدينة (= علم السياسة أو سياسة المدن). وقد فعل الماورديّ الشيء نفسه في **تسهيل النظر وتعجيل الظَفَر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك**، إذ بدأ بالأفراد وأخلاقهم وفضائلهم ورذائلهم لينتقل بعد ذلك إلى الجمهور وإمام الجمهور. وليس هذا فقط؛ فالأرسطيون يذكرون أنّ ربَّ المنزل يحتاج في **تدبير ماله** إلى أربعة أشياء[1]: اكتساب المال، وحفظه وتنميته، وحسن استعماله؛ والماورديّ يذكر ثلاثة أشياء[2]: اكتساب المال، وحفظه، وإنفاقه. فإذا كان لم يطّلع على الاقتصاديات الأرسطية، التي وصلت إلينا منها جوامع بالعربية، فقد كان بوسعه معرفة هذا التقسيم عن طريق كتاب بروسن في **تدبير المنزل** أو عن طريق كتاب **السياسة** المنسوب لابن سينا[3]. لكنّ هناك أثراً عن النبيّ ﷺ فيه[4]: «لا تزول قدما عبدٍ يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيما فعل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبْلاه». فلا يبعُدُ أن يكون الماورديُّ قد استمدّ هذا التقسيم من الحديث الشريف، على أنّ هذا لا ينفي علمه بالتراث الكلاسيكي في مسألة المال، ثم مسألة النقود.

أمّا اكتساب المال، فموقف الماورديّ منه واضحٌ على مستوى الفرد، ومستوى الدولة. إنه يرى ضرورة اكتسابه من الوجوه الحلال[5]: «فليعلم الملك أنّ من أموال السلطنة (أصنافاً) شرعية قد قدّر الشرع مقاديرها، وبيّن وجوه مصارفها، وجعلها وفق الكفاية، وأغنى عمّا دعا إلى استزادة، فليكن..

(1) المصدر السابق، ص 56 وما بعدها.

(2) تسهيل النظر، ص 221-223.

(3) أثر مجهول لابن سينا في السياسة للويس معلوف اليسوعي، بمجلة المشرق 9 (1906) ص 1039 وما بعدها.

(4) الجامع الصحيح للترمذي 36/4 رقم (2417). ويورد الماورديُّ الأثر في نصيحة الملوك ق 38 أ.

(5) تسهيل النظر، ص 273.

عليها مقتصراً... فإن اتّبع أمره في أخذها وعطائها أجابت النفوس إلى بذلها طوعاً... وإن تجاوز حُكْم الشرع في طلب ما لا يستحق نفرت منه النفوس، فلم يجب إلى بذله إلاّ بالعنف الخارج عن قوانين السياسة... **ثم هو بين نفور رعيته**، واشتطاط أعوانه، **وليس مع هذين مُلْكٌ يستقرُّ**...»؛ فلا شيء ـ في نظر الماورديّ[1] ـ «أقطع لسيل الأموال من الخزائن وبيوت الأموال من الجَور والظلم، بتعدّي الحقّ والرسم...».

فإذا كان الأمر على مستوى الأفراد فإنّ الماورديَّ يرى المكاسبَ محصورةً في الزراعة والصناعة والتجارة ـ هكذا على الترتيب في التفضيل والإيثار. وما يحرُمُ من وجوه المكاسب المذكورة في هذا السياق[2]: «الربا والرُّشى والغصب والغلول والغشّ والخيانة والسرقة، وكلُّ مالٍ أُخذ من غير طيب نفسٍ أو حقٍّ يجب عليه، أو ميراثٍ يورث من بعده...». وأمّا المالُ العامّ الذي تستدرّه الدولة من المجتمع لتعيده إليه في صورة خدماتٍ مباشرة أو غير مباشرة فإنّ الماورديَّ يرى أنّ وجوهه الحلال واضحةٌ في النصوص الشرعية[3]: «فأمّا أموالُ الله التي في أيدي الملوك والأمراء من حقوق بيوت الأموال التي **تدخل على المسلمين من فيئهم** وأخرجتهم وأعشارهم وجزية أهل ذمّتهم، فإنّ الله قد بيَّن سُبُلَهَا (أي الوجوه الحلال التي تُستوفى بها)، وأبان عن طرقها ووضعها مواضعها (أي وجوه إنفاقها)...». وواضحٌ من تعديد الماورديّ الدقيق والموجز لوجوه دخل الدولة في نصيحة الملوك[4]، وبسطه لها في **الأحكام السلطانية**[5]. أنه يحصر ما يجوز للدولة استيفاؤه من الناس في هذه الوجوه التي جاءت بها النصوصُ الشرعيّةُ، واجتمع عليها سلفُ

(1) نصيحة الملوك، ق 46 ب.
(2) المصدر نفسه، ق 39 ب.
(3) المصدر نفسه، ق 45 أ.
(4) المصدر نفسه، ق 51 أ ـ 53 أ.
(5) الأحكام السلطانية، ص 98-139.

الأُمّة. ويعني هذا أمرين اثنين[1]: **الأول**، تحريم ما وراء ذلك من الضرائب والرّسوم والمكوس وأنواع المستجدّات عبر العصور، من مثل الضمان والقبالة (في الأرض الزراعية)، والاحتكار من جانب السلطان لبعض السلع. **والثاني**: تحديد دور السلطة في المجتمع، إنها تُدير أموال الأمة العامّة فقط، أي أنها تنظّم طريقة جمعها وإيصالها إلى مستحقّيها لا أكثر ولا أقلّ. أمّا مصادر الجمع، ووجوه الإنفاق، فإنها محدَّدةٌ في النصوص الشرعية وإجماع الأمّة وعُرْف السلف الصالح. والمهمّ في هذا السياق أنّ **السياسة المالية** العادلة هي السياسة المعروفة أي التي جرى عليها العُرْف، وسلّمت بها نفوسُ الناس لاستنادها إلى نصٍّ شرعي أو إجماعٍ معتبر، أو سُنَّة سلفٍ صالح. والماورديُّ كما يسوّي السياسة العادلة بالسياسة الشرعية أو المعروفة؛ يسوّي بين السياسة المالية الشرعية والمصلحة: مصلحة العامّة ومصلحة السلطان أو السلطة. فالفلاّحون والتجار والصنّاع يدفعون الرسوم التي جاءت بها النصوص الشرعية عن طيب خاطر لاعتبارهم ذلك جزءًا من الدِّين الذي يُسَلِّمون به. والسلطانُ الذي يلتزم جانب هذا العرف يحظى برضا الأمة، وبالتالي باستقرار سلطانه ودوامه. إنّ الماورديَّ يخوِّف السلطان النارَ إذا ظلم وتعدّى الحدَّ الشرعيَّ، لكنه يخوّف أكثر من اختلال سلطانه إذا تعدّى الحدَّ المذكور المعروف؛ لأنّ خروجه في استيفاء المال على المعروف والمسلَّم به دينياً يجرّىءُ الناس عليه باسم الدِّين أو باسم العُرْف؛ هذا فضلاً عن أنّ تجاوز الرسوم يُشيعُ الاضطراب في إدارة الدولة ذاتها. **فالموظّف أو الشرطي أو الجنديّ الذي يعلم أن سلطانه يطلب منه ما هو غير شرعي وعادل ومعروف، يتجاوز أيضاً لمصلحته الخاصة، ويتعدّى كما يتعدّى سلطانه. ويبدأ الأمر بسرقة أموال الرعية، وينتهي بالتعدّي على مال السلطان نفسه، ثم على هيبته فدولته. وهكذا فإنّ الخسارة التي تقع على السلطان في ماله ودولته لا تقارَنُ من حيث**

(1) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (المقدمة)، ص 110.

فداحتُها بما يكسبه نتيجة تجاوزه الحدود الشرعية المعروفة[1]. بذلك تشيع فكرة أنّ الدين عرفٌ عامٌ يتأسَّسُ عليه استقرار المجتمع واستمراره، في سائر منظومة الماورديّ الاجتماعية والسياسية: ذلك أنّ الأموال القليلة «إذا رُدَّت إلى القوانين المستقرّة ثُمّرت بالعدل، وكان أضعافُها بالجَور ممحوقاً»[2].

ويبقى أمرٌ ذو طابع تقنيّ لكنه يتّسم بمنحى استراتيجي. فإنفاق الدولة إمّا أن يقلّ عن دخلها، فتستقرّ وتنصرف للاستثمار والاتساع في مصالح الرعية، وإمّا أن يتساوى مع الدخل «فيكون الملك في زمان السلم مستقلاً، وفي زمان الفتوق والحوادث مختلاً...»، وإمّا أن يقلّ الدخل عن الإنفاق، «فهو المُلْك المُعْتَلُّ، والتدبير المختَلُّ...»[3]. والواضح هنا أنّ الماورديّ يتصوَّرُ الدولة بصورة الفرد ودخله وخرجه، وهذا قياسٌ لا يصحّ، خصوصاً إذا لاحظنا ما قاله سابقاً من إيثار كفاية الفرد على ثراه أو فقره. بيد أنّ الماورديّ متأثّرٌ في هذا القياس بكتاب **بروسن في تدبير المنزل** الذي يورد المسألة بحذافيرها لكنْ في سياقٍ آخر[4].

أمّا النقود (وهي عند مفكّرنا الذهب والفضة في الأساس ثم النحاس)، فيرى فيها الماورديّ[5]: «القانون الذي يدور عليه الأخذ والعطاء..». والأصْلُ في هذه النظرة لدور النقد رؤية أرسطو المعروفة لظهور فكرة النقود، ومنزلتها الاجتماعية والاقتصادية. يقول أرسطو في **السياسات**[6]: «يبدو بجلاء أنّ البيع والشراء ليسا بالطبع من فَنّ الاقتناء الطبيعي، إذ غدت المبادلة ضروريةً بمقدار حاجة الناس إليها.. فلمّا كَثُرَ الناس وكثرت خيراتهم

(1) تسهيل النظر، ص 221-222.

(2) نفسه، ص 221.

(3) نفسه، 222-223.

(4) Bryson, op. cit. 145-158.

(5) تسهيل النظر، ص 276-277.

(6) السياسات 1258 أ.

وتغايرت، كان من الضروريّ توزيعها طبقاً لحاجة كل فريق.. على طريقة المقايضة، فيبدلون النوافع بما هو من نوعها لا أكثر ولا أقلّ، فيقدّمون الخمر مثلاً، ويأخذون عوضه حنطة... فلمّا حصل الإمداد الأجنبي باستيراد ما يفتقرون إليه، وتصدير ما يغزر عندهم، ابتكرت الضرورة استعمال النقد لأنّ ضروريات المعاش ليست كلها سهلة النقل...». هنا أبرز أرسطو فائدةً أولى من فوائد التحول عن المقايضة إلى استعمال وسيط هو الذهب والفضة، إنها سهولة النقل بخلاف بعض فنون وأدوات المقايضة. بيد أن المجال الثقافي العربي الإسلامي لم يعرف هذا النصّ الأرسطيّ بالتحديد؛ لأنّ **السياسة** لم تُتَرْجَمْ للعربية في المرحلة الكلاسيكية للترجمة والتلاقح الثقافي. بيد أنّ أرسطو نفسه عاد للموضوع في **الأخلاق إلى نيقوماخوس** فقال[1]: «... ينبغي أن يكون لجميع الأشياء قدر واحد يعدّها... فصار الدينار بدل الذي يعطى بدل الحاجة بنوع الاتفاق. ومن أجل ذلك له هذا الاسم **دينار** من أجل أنه ليس بالطبع بل إنما هو **بالناموس** ـ فإنّ اسم الدينار باليونانية: الناموسي (= Nomos) ـ. أمّا اشتراك هذه الأشياء الذي هو الدينار كأنه شيءٌ وسطٌ فإنه يقدرها ويساويها؛ فإنه لو لم تكن معاملة لم تكن شركة، ولو لم تكن مساواة لم تكن معاملة...». هنا يصرِّح أرسطو بأن النقد إنما هو **ناموس أي قانون** وهنا تبدو الوظيفة المقياسية للنقد، إنه يساوي بين الأشياء، أي يجعل الوصول إلى الحاجات ممكناً في وقت الحاجة إليها. وقد تُرجم كتاب **الأخلاق** إلى العربية؛ فإن لم يكن الماورديُّ قد عرفه (وهو أمرٌ غير مرجَّح) فلا شكّ أنه عرف مختصره المنسوب إلى الاسكندرانيين، والذي يَرِدُ فيه[2]: «الأموال والقنية في جميع الأشياء التي فيها شراء وبيع ولذلك اتخذ الدينار. فإنه لو كانت المبادلة بشيءٍ آخر غير الدينار كما كان يفعل القدماء

(1) الأخلاق إلى نيقوماخوس ص 187-189.

(2) Doglas M. Dunlop, «The Manuscript Taimur Pasha 290 Ahlaq and the suma Alexandrinorum,» in Arabica 21 (1974), 252-53، والأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 374 و 441.

عَسُرَ ذلك. فاتّخذ لذلك شيءٌ مشترك يمكن أن يبادل في جميع الأشياء على شريطة. ولذلك يسمّى الدينار باليونانية ناموسيّ ما أي الناموس...». ويتبيّن من هذه النصوص أنّ الماورديّ (-450 هـ) أخذ هذه الفكرة عن النقود عن أخلاق أرسطو أو مختصره كما فعل الشيءَ نفسَهُ قبل ذلك بقليل مسكويه (-421 هـ) في كتابه **تهذيب الأخلاق**[1]. **على أنّ قدامة بن جعفر الكاتب** (-331 هـ) كان قد عقد فصلاً (هو السادس) في المنزلة الثامنة من كتابه: **الخراج وصنعة الكتابة** ـ بعنوان[2]: «حاجة الناس إلى الذهب والفضة والتعامل بهما وما يجري مجراهما» بسط فيه رؤيةً مشابهةً لمسألة النقد يبدو أنه لم يأخذها عن أرسطو مباشرة، بل عن كتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله[3]، ممّا يدلّ على أنّ الكتاب تُرجم قبل ذلك إلى العربية.

والماورديُّ لا يستخدم فكرة كون النقد قانوناً (أو ناموساً) للتعامل، بالمعنى الاقتصادي فقط، بل بالمعنيين الاجتماعي والسياسي أيضاً. فالنقد قانونٌ «يدور عليه الأخذُ والعطاء» في يد السلطان، فإذا تلاعب به (السلطان) أفسد مُلْكَه بالإضافة إلى الفساد الذي يلحق معاملات الناس[4]: «ولستَ تجد فسادَهُ في العُرْف إلاّ مقترناً بفساد الملك، فلذلك صار من دعائم الملك...». لقد كانت الفضة (الدراهم) هي الأكثر استعمالاً في زمن الماوردي، وكثيراً ما لجأ المتسلّطون ببغداد (من البويهيين) إلى غشّها بمزجها بغيرها، والمرجوّ من النفع نتيجة هذا الغشّ لا يقارَنُ بالضرر الواقع اجتماعياً

(1) تهذيب الأخلاق (نشرة قسطنطين زريق، بيروت 1966)، ص 116، 234.

(2) الخراج لقدامة بن جعفر (نشرة محمد حسين الزبيدي، بغداد 1981)، ص 434-435، ونشرة مصطفى الحياري (عمان، 1981)، ص 45-47.

(3) كتاب بروسن ص 148-149. وهذه الرؤية الأرسطية لدور النقود في التعامل هي التي سادت عند الكلاسيكيين المحدثين مثل آدم سميث وريكاردو وكارل ماركس، قارن: Karl Marx, Das Kapital (Ullstein Buch M. 2806, 1973) I. 71 f.

(4) تسهيل النظر، ص 276.

وسياسياً[1]: لأنه إذا خلط الفضة بمثلها، وجعل في كل عشرةٍ خمسةً خرقاً وخمسةً غشاً، وأمر أن تؤخذ بقيمة الفضة، كان مُحالاً كما لو رام أخْذَ النحاس بالذهب. وإن رام أن تؤخذ بقيمتها لم يجد في ذلك نفعاً وكأنه غيَّر مكيالاً ووزناً مع فساد الفضة وخسران العمل...». إزاء هذا يفقد الناسُ الثقة بالنقد وضرب السلطان، ثم بالسلطان نفسه. ولن تتعطَّلَ معاملاتُ الناس نتيجة ذلك كما أنهم لن يقبلوا التعامل بالنقود المغشوشة. إنهم سيلجأون للذهب للتعامل أو لأي وسيلة أخرى كالعودة لنظام المقايضة مؤقتاً[2]. لكنّ الذين يستطيعون تحدّي إجراءات السلطان هم الأغنياء وذوو القدرة. أمّا الفقراء والمحتاجون؛ فإنهم سيُضاقون بسبب التضخم الذي تُحْدِثُهُ هذه **الفلوس** التي ضعُفت قيمتها التوسطية أو صارت بدون قيمة على الإطلاق؛ ممّا يرفع الأسعار، ويجعل المعيشة بالنسبة للفقراء بالذات أمراً صعباً للغاية؛ فتكون نتيجة ذلك الثورة على السلطان، بعد أن يكون الاقتصاد قد خرب، والمجتمع قد تشرذم، فإذا تأخّرَت الثورة، فلا ينبغي أن يغترّ السلطانُ بذلك، إذ إنّ الناس يكونون قد احتالوا لحياتهم باللجوء إلى النقود السليمة المضروبة من جانب السلاطين والأمراء الآخرين، غير أولئك الذين يقعون في مجال سيطرته السياسية[3]. والنتيجة واحدة، إذ تخرب خزانة غاشّ النقد، ويفقد هيبته في مجال سلطانه، فيمهّد ذلك لسقوطه تلقائياً. إنّ النقد الذي يشكّل قانوناً وناموساً للفرد والمجتمع والسلطة، هو في كل حال «دعامةٌ من دعائم المُلْك»[4]، وبسقوطها أو اختلالها يختلُّ المُلْك ويسقط. لهذا ينبغي أن يظلّ «النقدُ سليماً من غشٍّ، ومأموناً من تغيير»[5]؛ ليعمّ النفع الاجتماعي، ويتمّ الصلاح الاقتصادي، فيكون الاستقرار السياسي، وتستمر السلطة.

(1) تسهيل النظر، ص 275.

(2) نفسه، ص 275.

(3) نفسه، ص 276.

(4) نفسه، ص 276.

(5) نفسه، ص 276.

الفصل الثامن

المدينة والدولة في الإسلام

دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون

«الأمصارُ هي الأوطانُ الجامعة»

الماوردي

I

موضع الاهتمام هنا نصّان في المدينة والمصر. ورد أوّلُهما في كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظَّفَر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك» لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (450 هـ/ 1058 م)[1]، وورد ثانيهما في مقدمة عبد الرحمن بن خلدون (808 هـ/ 1405 م)[2]. فأما نصُّ الماوردي فيشكِّل فصلاً ضمن كتابه السالف الذكر، وسياق نصِّه هناك الحديثُ عن سياسة المُلْك بعد تأسيسه واستقراره. إذ تقوم سياسة المُلْك عنده على أربعة قواعد[3]: عمارة البلدان، وحراسة الرعيّة، وتدبير الجند، وتقدير الأموال. إنها مجالاتُ عمل السلطة أو سياسةُ المُلْك. بمقتضى ذلك تنقسم البلدان عنده إلى مزارع وأمصار[4]. أمّا المزارعُ فيعني بها الأرياف الصالحة للزراعة. وأمّا الأمصار فهي «الأوطان الجامعة»[5]؛ وهي بدورها تنقسمُ عنده إلى قسمين: أمصار مزارع وسواد، وأمصار فُرصة (أو فُرضة؟)[6] وتجارة. ولكلٍّ

---

(1) أعتمد هنا على نشرتي للكتاب الصادرة بالمركز الإسلامي للبحوث ببيروت، 1987. ويقع النص الخاص بالمدينة على الصفحات 207-213.

(2) أعتمد هنا على نشرة علي عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون الواقعة في خمسة أجزاء، لجنة البيان العربي بالقاهرة، 1379 هـ/ 1960 م، والنص الخاص بالمدن والأمصار في 829/3-892.

(3) تسهيل النظر، ص 207-208.

(4) المصدر السابق، ص 211-212.

(5) المصدر السابق، ص 211.

(6) في لسان العرب (فرض): «... وفُرْضةُ النهر: مَشْرَب الماء منه... والفُرْضة: الثُّلْمة التي تكون في النهر.. وفُرْضة البحر: مَحَطّ السفن..». والفُرْضة عند الجغرافيين المرفأ على نهر أو بحر، لكنّ الماورديّ قد يعني بالمصطلح الفُرصة التي يتيحها المصر للكسب عن طريق المهنة والتجارة بشكل عامّ.

من القسمين في نظره شروطٌ للقيام والاستمرار والازدهار. والماورديّ قاضٍ وفقيه شافعيّ كبير كان قريباً لمدةٍ طويلة من بلاط خليفتين عبّاسيّين، وبعض السلاطين البويهيين. وقد كتب عدة مؤلفاتٍ في الفكر السياسي، والنظريّة السياسيّة[1] يهمُّنا منها هنا: الأحكام السلطانية، ونصيحة الملوك، وتسهيل النَّظَر، وقوانين الوزارة وسياسة المُلْك. ولكي يكونَ الأمر أكثر وضوحاً لا بُدَّ من التنبيه هنا على أنّ الماوردي شافعي؛ والشافعيةُ يملكون تاريخياً نظرةً خاصّةً للوجود المديني الإسلامي تبدو من خلال حديث إمام المذهب محمد بن إدريس الشافعي (204 هـ/ 819 م) عن صلاة الجمعة والجماعة وعلاقتهما بالمصر. فبخلاف أبي حنيفة (150 هـ/ 767 م) ومالك بن أنس (179 هـ/ 795 م) لا يرى الشافعيُّ علاقةً ضروريةً بين الجمعة والجماعة من جهة والمصر أو المدينة من جهةٍ ثانية. فأيُّ تجمُّعٍ إسلاميٍّ يمكن أن تتحقّق فيه شروطُ صلاة الجماعة، يمكن بل يجب أن تُقام فيه صلاة الجمعة إذ إنّ الآيات القرآنية التي تفرض الجمعة لا تحدِّد شروطاً أو مواصفاتٍ مكانيةً لذلك[2]. أمّا المالكيّة فيتحدّثون عن ضرورة إقامة الجمعة في «المصر الجامع» معتبرين المدينة والمصر ضرورةً دينيةً لإتمام فرائض الإسلام وصلاةُ الجمعة في مقدِّمتها[3]. ويضيف الأحنافُ لذلك معنى سياسياً للمصر إذ ينبّهون للجانب السياسي لصلاة الجمعة المتمثّل في وجود الإمام في المصر الجامع أو المدينة بما تعنيه الصلاةُ وراءه من اعتراف بالسلطة الإسلامية،

(1) قارن بدراستي التقديمية لنشرة تسهيل النظر، ص 79-87، ومقدمتي على نشرتي لقوانين الوزارة وسياسة المُلْك، ص 74-109.

(2) الشافعي: الأُمّ 169/1-170؛ ص 169 س 7-9: «لما كانت الجمعة واجبة واحتملت أن تكون تجب على كلِّ مُصَلٍّ بلا وقت وعدد مصلّين، وأين كان المصلّي من منزل مقام وظعن فلم نعلم خلافاً في أن لا جمعة عليه إلاّ في دار مقام... وقد قال غيرنا لا تجب إلاّ على أهل مصر جامع..». وقارن بنظرة الحنابلة للمسألة في المغني لابن قدامة 331/2، وهي مماثلة لنظرة الشافعية.

(3) ابن عبد البر: الكافي 248/1-249؛ والاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار 98/2.

ووحدةِ المسلمين وراء إمامهم في الصلاة والجهاد على الخصوص[1].

لقد عنى هذا الأصلُ التاريخيُّ بالنسبة للشافعية حرّيّةً نسبيّةً في النظرة إلى الوجود المديني الإسلامي. إنه في نظرهم ليس وجوداً دينيّاً أو سياسيّاً وإن كان للدين والسياسة تأثيراتٌ فيه وعليه. لذلك أمكن للماوردي أن يتحدّث - وهو الفقيه الشافعيّ - عن مُدُن وأمصار زراعيّة، وأُخرى تجاريّة دونما اهتمام خاصّ بالتجربة التاريخية الإسلامية مع المدينة؛ تلك التجربة التي بدأت بتحويل النبيّ ﷺ ليثرب إلى «المدينة»، وفرض الهجرة إليها من البادية والريف[2]. ثمّ تمصير[3] عمر بن الخطّاب (13-23 هـ/ 634-643 م) للتجمّعات الحضرية المعروفة: المدينة، ومكّة، والبحرين، ودمشق، ومصر، والبصرة، والكوفة.

أمّا ابن خلدون فلم يكن في نظر معاصريه ذلك المؤرِّخَ والمنظِّرَ المشهور؛ بل كان فقيهاً مالكياً كبيراً، وليَ مناصبَ إدارية بتونس، ووليَ قضاءَ المالكيّة مراراً بالقاهرة[4]. بيد أنه في الباب الذي عقده في مقدّمته «للبلدان والأمصار وسائر العمران» لم ينطلق من أصوله المالكيّة؛ بل من رؤيته الفلسفيّة للوجود الإنساني أو «العمران البشري» وموقع المدائن فيه[5]. والبابُ الخاصّ بالبلدان والأمصار في مقدّمته هو الرابع. وقد قسّمه إلى اثنين وعشرين فصلاً عالج فيها ما يمكن تسميتُه بالمورفولوجيا الاجتماعيّة انطلاقاً

(1) الكاساني: بدائع الصنائع 261/259/1. وهناك فَرْق بين المالكية والأحناف في شروط صحة صلاة الجمعة في المصر؛ فالأحناف يشترطون من بين ما يشترطون وجود الإمام أو من ينوب عنه، والمالكية يجيزون الجمعة في المصر بغير سلطان. وقارن:
N. Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory,» BSOAS, 49 (1986), pp. 35-47.

(2) قارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 42.

(3) النصُّ على ذلك في طبقات ابن سعد 302/1/3، وسيرة عمر لابن الجوزي، ص 17.

(4) قارن بالتعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً (نشرة محمد بن تاويت الطنجي)، ص 57-68، 264 وما بعدها.

(5) هناك دراستان عن التطور العمراني ومشكلة التمدين عند ابن خلدون للحبيب الجنحاني وهشام جعيط في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس، 1982، ص 469-500. وبحث هشام جعيط هو الأكثر مساساً بما نبحثه هنا.

من رؤيته الفلسفية السالفة الذكر[1]. وهناك تشابهاتٌ ومواطنُ لقاءٍ عدّة بين الماورديّ وابن خلدون في نصّيهما، ناجمةٌ عن تطوير الماورديّ للرؤية الشافعية لعلاقة الدين بالدولة (والدولة حَضَريّة في المآل على الأقلّ) من جهة، وعن تحرُّر ابن خلدون من الرؤية المالكية للماهيّة الدينية للمدينة والمصر من جهة ثانية. كما أنّ هناك مشتركاتٍ بين الرجلين في النظرة إلى الطبيعة والوجود الطبيعي والصناعي.

وهناك تشابه مصطلحي بين الماورديّ وابن خلدون. إنه التشابه في عدم الدّقة. فالمدينة والمصر والوطن والبلد ـ تعني كلّها الشيءَ نفسه عند الرجلين، إنها التجمُّع الحضريّ الكبير[2]. وليس الأمر كذلك في القرآن الكريم، وفي التجربة التاريخية الحَضَريّة الإسلاميّة. إذ يرتبط مصطلحُ المدينة بوجود حضريّ دينيّ وسياسيّ أصلُه التاريخيّ[3] إقامة الرسول صلواتُ اللّه وسلامهُ عليه دونما اعتبار للموقع وعدد السكّان. أمّا المصر فهو وجودٌ حضريٌّ سياسيٌّ وإداريٌّ أصلُه المصطلحيّ ـ شأنه في ذلك شأن المدينة ـ القرآن الكريم، وأصلُه التاريخيّ تصرُّف عمر بن الخطاب في تمصير الأمصار. وقد جدَّت مستقراتٌ حضريّةٌ اتُّخذت لها مصطلحات محدَّدةٌ في الإدارة وعند الجغرافيين مثل البلد، والإقليم والناحية[4]. وليس لهذا العالم المصطلحيّ التاريخيّ وجود ملحوظ في استعمالَي الماوردي وابن خلدون.

---

(1) مقدمة ابن خلدون 829/3 وما بعدها.

(2) تسهيل النظر، ص 207، 209، 210، 211، 212؛ ومقدمة ابن خلدون 830/3، 832، 837، 839، 855.

(3) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 41-44. وانظر أيضاً:
T.Khalidi, «Some Classical Islamic Views of the city,» Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan Abbas, ed., W. al-Qadi (Beirut, 1981). pp. 265-76.
لكنّ الخالدي لا يفرّق أيضاً بوضوح بين مصطلحات المصر والمدينة والقرية في القرآن ويعتبرها كلّها تجمعاتٍ حضرية، بينما الواضح أنّ للمدينة معنى سياسياً في القرآن ليس للقرية.

(4) قارن بمقالة للشيخ طه الولي بعنوان: «المدينة في الإسلام»، مجلة الفكر العربي، العدد 29، 1982، ص 108-133.

II

المستقَرّ الحضَريّ عند الماوردي الذي يسمّيه أحياناً مصراً وأحياناً أُخرى بلداً أو وطناً أو مدينةً سببُه الحاجاتُ البشرية المتنامية؛ فهو يتّصل بالوجود الطبيعيّ للإنسان الذي تزدادُ احتياجاتُهُ كلّما تنامى عددُ الناس في اجتماعهم، وكلّما ثبتت فكرةُ «تقسيم العمل»[1]. فالاجتماع البشريّ يبدأ في الريف؛ في المزارع[2]. «فهي أصولُ الموادّ التي يقومُ بها أَوَدُ المُلْك». ولا يُخْفي الماورديّ إيثارَه للريف الزراعيّ على الوجود المدينيّ؛ وإنْ رأى أنّ التطوُّر البشري يؤدّي حتماً إلى المصر والمدينة التي حاول أن يحتفظ لها بفضائل الريف عندما آثَرَ «مصر المزارع والسواد» على «مصر الفُرصة والتجارة»، فالأرض[3]: «كُنوز المُلْك»؛ والمدينة التي تقوم وسط ريفٍ خصب هي المستقَرّ البشريّ الطبيعي لأنها تجمعُ محاسنَ الريف إلى محاسن المدينة. وهنا نلمحُ أثراً فلسفياً أرسطياً[4] في رؤية الماورديّ إذ يتقدّم عنده الطبيعيّ (= النَّبْتَ النامي، والحيوان المتناسِل) على الصناعي (= التجارة والمهنة)[5]. ويتأسّس على ذلك عنده تصوُّر عضويّ تشاؤميّ للوجود البشري بالمدينة يستعير له الماورديّ مرةً أُخرى مأثوراتٍ منحولة[6]: «اعلمْ أنّ الدولةَ تبتدىء بخشونة الطِّباع.. ثم تتوسَّط باللين والاستقامة، ثم تُختم بانتشار الجَوْر... وقد شبَّه المتقدّمون الدولةَ بالثمرة فإنها تبدأ... مُرَّةَ الطَّعْم، ثم تدرك فتلين، ثُم تنضج فتكون أقرب للفساد والاستحالة...».

---

(1) قارن بدراستي: «أبو الحسن الماوردي: دراسةٌ في رؤيته الاجتماعية» في هذا الكتاب.

(2) تسهيل النظر، ص 207.

(3) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 162. وقارن بأدب الدنيا والدين، ص 194.

(4) السماع الطبيعي (الترجمة العربية)، م 2، ف 2، ص 94 أ س 36.

(5) أدب الدنيا والدين، ص 193.

(6) ترد العبارة بكاملها في نصوص الحكمة اليونانية D. Gutas, Greek Wisdom Literature in Arabic Translation (New Haven, 1975), p.146؛ ومختار الحكم للمبشِّر بن فاتك، ص 276، منسوبةً لأفلاطون.

ينتهي هذا التردُّد عند ابن خلدون من ضمن مقولة فلسفية واضحة. فليس مصادفةً أن تكون العبارةُ السابقة عند الماورديّ مأخوذةً من المأثورات الهيللينستيّة التي دخلت في الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجريّ، وتحوَّلت إلى نظامٍ كامل عند ابن خلدون فسّر علىٰ أساسٍ منه العمران البشريَّ كلَّه: فالمعاش الطّبيعيّ[1] عنده يقابل المعاشَ الصناعيّ، والدولةُ ومقتضياتُها المدينيةُ من ضمن الوجود الصناعيّ. ثم هناك التصوُّر العضويُّ الواضح للدولة[2]: «اعلمْ أنّ العمرَ الطبيعيّ للأشخاص.. مائةٌ وعشرون سنة.. وأمّا أعمارُ الدولة أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلاّ أنّ الدولةَ في الغالب لا تعدو أعمارَ ثلاثة أجيال. والجيلُ هو عمرُ شخصٍ واحدٍ من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاءُ النموّ والنشوء إلى غايته...». فإذا كان «العمران الطبيعي» عند الماورديّ إذا صحّ التعبير هو «العمران الزراعي»، فإنّ «العمران الطبيعيّ» عند ابن خلدون هو «العمران الوَحْشيّ» أو البدوي[3]. ويتطوَّرُ العمرانُ عند ابن خلدون من وحشيّ إلى حضريّ مع وصول عصبية بدوية إلى السلطة تتّخذ مدينةً للاستقرار من ضمن تحوُّلٍ شاملٍ يناظِر التحولَ البيولوجيّ أو العضويّ للإنسان من الفتوّة إلى الكهولة إلى الشيخوخة. فالمُلْك والدولةُ «غايةٌ للعصبيّة» و«الحضارة غايةٌ» للبداوة[4]. والعمرانُ كلُّه من بداوة وحضارة ومُلْك وسُوقة له عمر محسوس كما أنّ للشخص الواحد من أشخاص المكوّنات عمراً محسوساً. لكنْ في حين يكون «الاجتماعُ السياسيُّ» عند ابن خلدون ضرورياً أي أنّ وجودَه وجودٌ طبيعيٌّ؛ فلا غِنى عن السلطة والمُلْك لاستمرار الاجتماع البشريّ، تصبح الحاضرة «وجوداً صناعياً» يُرْغِمُ عليه المُلْك لأنه من «لواحقه» ولا شيءَ غير ذلك. فالأمصار «ليست من الأمور

(1) مقدمة ابن خلدون 2/279.

(2) المصدر السابق 3/886-887.

(3) المصدر السابق 3/883.

(4) المصدر السابق 3/885-886.

الضروريّة للناس التي تَعُمُّ بها البلوى حتّى يكونَ نزوعهُم إليها اضطراراً بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك، وسَوْقِهم إليها مضطهَدين بعصا المُلْك...»[1].

ويبدو الماورديّ هنا أكثر منطقيةً من ابن خلدون. ذلك أنّ التطوُّر العضويّ للاجتماع البشريّ عنده تندرج فيه المدينة باعتبارها مرحلة الكهولة والشيخوخة. صحيحٌ أنه يودُّ لو كان الأمر غير ذلك؛ لكنْ هذه هي طبيعة التطور التي لا يمكن نقضُها بل المستطاعُ تلطيفُها عن طريق «مصر المزارع والسواد». أمّا ابن خلدون الذي يعتبر الحضارة غايةً للبداوة من ضمن تصوُّره العضويّ المحتوم للاجتماع؛ فإنّ المدينةَ تبقى رغم ذلك عنده وجوداً صناعياً يُرْغِمُ عليه المُلْك. ويتناقض هذا مع التطوُّر العضويّ الذي يمتلكه، كما يتناقض مع المعطيات التاريخية الإسلامية التي تشهد بإقبال الناس على الأمصار سعياً وراء الحصول على الميزات المعيشية والثقافية التي تحقّقها لهم بخلاف الريف والبادية. وليس في تاريخ التحضُّر الإسلاميّ ما يؤكِّد كراهية الناس للمدينة إلا بعض أشعار الحنين في صدر الإسلام[2]، ثمّ ما يقالُ من أنّ شيخ المرابطين الأوّل أبا بكر بن عمر انسحب من الحواضر المغربية تاركاً السلطة فيها لقريبه يوسف بن تاشفين إيثاراً لحياة البادية والريف الطليقة على حياة الحاضرة المقبضة[3].

III

لا يرى الماوردي شروطاً لإقامة المصر غير الشروط الطبيعية والأمنية. وهو على أساسٍ من هذه الشروط يقسم المدن إلى قسمين[4]: مصر المزارع

(1) مقدمة ابن خلدون 3/830.

(2) رسالة في الحنين إلى الأوطان للجاحظ؛ في: رسائل الجاحظ (نشرة عبد السلام هارون) 2/384، 399-406.

(3) البيان المغرب 4/23-25؛ والحلل الموشية، ص 34؛ ومقدمتي على الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، ص 8-9.

(4) تسهيل النظر، ص 211-212.

والسـواد، ومصـر الفـرصـة والتجـارة. أمّـا مصـر المـزارع والسـواد فيشتـرط لاستقراره وازدهاره أن يكون في وسط سواده وبين جميع أطرافه «حتّى تعتدل موادُّه منها، وتتساوى طُرُقُه إليها»[1]. ويبقى موفور العمارة ما كان سوادُه عامراً. وهو لا يُخْفي تفضيله لهذا النوع من الأمصار على النوع الآخر[2]: «فهو أَثْبَتُ المصرَين أهلاً، وأحسنهما حالاً، وأولاها استيطاناً لوجود موادّه فيه..». أمّا المصر الآخر (= مصر الفرصة والتجارة) فيعني به المدينة التي تقوم على بحر أو على مفترق طُرُقٍ للتجارة. لذلك يشترط الماورديّ لبقائه وازدهاره أن يكون على جادّةٍ تسهُلُ مسالكُها، ويمكن نَقْلُ الأثقال فيها[3]: إمّا في نهر أو ظَهر.

ولا يرى الماوردي للسلطان في «مصر المزارع والسواد» على الخصوص غير المهمّة الأمنية. فلكي يظلَّ المصرُ مزدهراً وبالتالي مفيداً للسلطان عليه أن ينشُرَ الأمنَ في ربوعه، وأن لا يُكثر الضرائبَ والأثقالَ على أهله. فالناس إنما يقصدون المصر من أجل الراحة لما فيه من سلعة ومهنة وأمن بخلاف الريف والبادية. فإذا فُقِدَ الأمنُ فُقدت السِّلَعُ والمِهَنُ، وغادر الناسُ الأمصار[4]. ومع ذلك فهو لا يُنْكِرُ علاقة أمصار التجارة بالسلطة؛ فهي «من كمال الإقليم، وزينة المُلْك»[5]. بل إنّ «حظّ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أوفى من حظِّ رعيته»[6]. وذلك لثقل التكاليف التي لا يتحمّلها الأفرادُ عادةً، ولارتباط التجارة البعيدة المدى التي تقوم من أجلها المُدُن البحرية، ومُدُن القوافل؛ بسياسات الدولة، ومصالحها الاقتصادية.

---

(1) تسهيل النظر، ص 212.
(2) المصدر السابق، ص 211.
(3) المصدر السابق، ص 212.
(4) المصدر السابق، ص 212.
(5) المصدر السابق، ص 211.
(6) المصدر السابق، ص 212.

ويمضي الماوردي في تفصيلات وجزئيات[1] عن واجبات السلطة في المدينة؛ لكنها واجباتٌ تقتضيها طبيعةُ أغراض السلطان منها: الضرائب والعشور والمكوس. فلا بُدَّ أن يأمَن سُكّانُ الحواضر، وأن يترفّهوا بمرافق المدينة، وأن يعملوا دون خوف على أموالهم من المصادرات والضرائب الثقيلة؛ لكي تستمرّ الحاضرةُ مزدهرةً فتكونَ بقرةً حلوباً للسلطان.

* * *

وقـد لا يكـون كـافيـاً أن نعلّـل غيـاب المعنـى السيـاسـيّ للمـدينـة عنـد الماوردي بمذهبه في الوجودين الطبيعي والصناعي، وتأثُّره باتجاه الإمام الشافعي في علاقة الدين بالمصر؛ أي فَصْل الجَانب الطقوسي من الدين عن الدولة بشكلٍ ما. فربما كان غيابُ «اللحظة السياسية» هنا راجعاً إلى ما آلت إليه أمور الأمصار في القرنين الرابع والخامس الهجريين من تناقص للمضمون السياسي الجامع لها بعد إن انقسمت «دارُ الإسلام»، وصارت المدن تجمعاتٍ سكانيةً بحتةً تتقاذفها المطامعُ والسيوف[2]. وقد يكون من مؤيِّدات ما نذهب إليه التجربةُ التاريخية العربية الإسلامية إذ كانت السلطة هي التي تُنْشىء الأمصار لأسباب سياسية لا تخفى على مفكر سياسيّ كالماوردي. فالنبيّ ﷺ هو الذي «مَصَّر المدينة». وأمر عمر بن الخطّاب بإنشاء البصرة والكوفة والفسطاط، كما «مصّر» حواضر أُخرى كانت قائمة. وأيُّ معنى للتمصير إن لم يكن المعنى السياسي. ثم أنشأ الأمويّون واسط والرملة والرصافة. وأنشأ العباسيون بغداد وغيرها. لكنّ الملحوظ أنّ هذه الأمصار كلّها قامت في نواحٍ كانت غالبيةُ سكّانها من غير المسلمين؛ وكان من مقاصدها أن تكونَ الكثرةُ

---

(1) تسهيل النظر، ص 210-213.
(2) قارن على سبيل المثال:

H. Laoust, «Les agitations religieuses à Baghdad au IV siècle de l'Hégire,» Islamic Civilization. 950-1159, ed. S.D. Richards (Oxford, 1974), pp. 169-186.

ومقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، ص 74-88.

فيها للمسلمين للصمود في وجه المحيط. أمّا أيّامَ الماوردي فإنّ أكثرية الناس الساحقة كانت قد تحوّلت إلى الإسلام فأدّى ذلك إلى تضاؤل الإحساس بالتحدّي وبضرورة الوجود المتميِّز. فهل لعب ذلك أيضاً دوراً ما في تجاهُل الماوردي للماهية السياسية للمدينة في الإسلام؟!

IV

يرى ابن خلدون أنّ الماهية السياسية للمدينة آتيةٌ من تحقيق «المُلْك» للمرحلة الثانية من مراحل تحوّله أو استحالته فيها؛ فالدول «أقدمُ من المُدُن والأمصار.. وإنما توجدُ ثانيةً عن المُلْك»[1]. ويتأتّى ذلك من أمرين اثنين: **أولهما** أنّ المدينة من «منازع الحضارة»[2]، والحضارة مرحلةٌ لاحقةٌ على البداوة. فالبدو الذين يؤسِّسون سلطةً في البادية أو في الريف يَهَبُون المدينةَ معناها السياسيَّ عندما «يمصِّرونها» أي يحتلّونها فتتحوّل بذلك إلى عاصمة سياسية لهم. **وثانيهما** ماديّ مؤدّاه أنّ إنشاء المدن يكلف كثيراً، ولا يستطيعه الأفرادُ، كما لا تستطيعه الجماعاتُ غير السياسية للحاجة إلى «اجتماع الأيدي وكثرة التعاون»[3]؛ وهذه أُمورٌ تتولاها سلطة عصبية قوية وغنية. ولو توقّف الأمر عند هذا الحدّ لأَمكن القولُ إنّ ابن خلدون يقترب هنا من وجهة نظر المالكية الذين كانت للمصر عندهم معانٍ سياسيةٌ ودينيةٌ بارزةٌ أو غالبة. بيد أنّ ابن خلدون عندما يفصِّل وجهةَ نظره يبعدنا تماماً عن التفكير في تاريخية الوجود المديني العربي الإسلامي. فالأساس عنده هو المُلْك المتأسِّس في «العمران الوحشي»؛ والوجودُ البشريّ مادّته - كما يقول - هذا العمران الوحشي[4]؛ أمّا صورتُه فالمُلْك وليس المدينة. لذلك تصبح المدينةُ عنده

(1) مقدمة ابن خلدون 829/3.

(2) المصدر السابق 883/3-884.

(3) المصدر السابق 830/3.

(4) المصدر السابق 883/3: «والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أنّ الدولة والعمران =

- كما عند الماوردي - مجالاً للسلطة، وليس جزءاً من ماهيتها أو من وجودها السياسي. إنها من لواحق المُلْك، وليس في أساسه. إنّ الملاحَظ أننا مع ابن خلدون نقترب من رؤية فلسفية للسلطة أو المُلْك تشبه تلك التي لاحظناها عند الفارابي (339 هـ/ 950 م)[1]: «... كذلك رئيسُ هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلاً ثم يكون هو السبب في أن تحصُلَ المدينةُ وأجزاؤها...».

ويتساوى الماورديّ وابن خلدون في التأكيد على «الشروط الطّبيعية» اللازمة لاستمرار المدينة. لكنّ هذه الشروط تبدو منطقيةً لدى الماورديّ في حين لا تبدو كذلك عند ابن خلدون. فالوجود المديني عند الماورديّ تجمُّعٌ سكّانيٌّ كبيرٌ صلتُهُ بالسياسة والدين ضئيلة؛ لذلك يحتاج في قيامه واستمراره للأُمور الضرورية لكلِّ تجمع سكّانيّ كبير: وجود المياه، ووجود الريف، واعتدال الهواء والتربة، ووجود المرعى[2]: «فإذا تكاملت هذه الشروط في إنشاء المصر استحكمت قواعدُ تأبيده، ولم يَزُلْ إلاّ بقضاءٍ محتوم...». أمّا ابن خلدون الذي يدورُ عنده المستقَرّ المديني مع «المُلْك» وجوداً وعَدَماً؛ فإنّ «الشروط الطبيعية» تبدو من النوافل. مع ذلك فهو يرى أن تقوم المدينةُ على هضبة أو على بحر أو نهر، وأن يكونَ لها أسوارٌ، وأن تكونَ مواردُ مياهها موفورةً وصحّيّةً، وأن تكون المنطقة التي تقام فيها معتدلة المناخ، طيّبة الهواء[3]. ويرى أنّ عدم مُراعاة «الشروط الطبيعية» في الحواضر التي أنشأها العربُ كانت وراء خرابها[4]: «كما فعله العرب لأول الإسلام في المدن التي

= بمثابة الصورة للمادة؛ وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تُتصوَّر، والعمران دون الدولة والملك متعذِّر...».

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (نشرة ألبير نصري نادر، بيروت، ط. 3، 1973)، ص 55. وقارن بدراستي: العقل والدولة في الإسلام؛ في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، 1984، ص 108 وما بعدها.

(2) تسهيل النظر، ص 210.

(3) مقدمة ابن خلدون 837/3-840.

(4) المصدر السابق 839/3. وفي 857/3: «فصلٌ في أنّ المباني التي كانت تختطّها العرب يسرع=

اختطّوها بالعراق وإفريقية. فإنهم لم يراعوا فيها إلاّ الأهمَّ عندهم من مراعي الإبل.. ولم يراعوا الماءَ والمزارعَ، ولا الحَطَبَ ولا مراعيَ السائمة.. كالقيروان والكوفة والبصرة وأمثالها. ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لمّا لم تُراعَ فيها الأمورُ الطبيعية...».

* * *

تقوم المدينة إذن عند ابن خلدون باعتبارها «غاية العمران» التي هي نفسها «غاية المُلْك». ومتى وصل العمرانُ إلى غايته كان ذلك إيذاناً بفساده وخرابه[1]: «إنّ الدولة والمُلْك صورة الخليقة والعمران وكلّها مادّة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال...». ومع أنه يرى «أنّ الأمصار التي تكونُ كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها»[2] فالحقُّ عنده أنّ هذا الوجودَ المدينيّ سواءٌ كان كرسياً للمُلْك أو لم يكن[3]: «إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعيّة للحيوانات»! والغريب أنه بعد هذا كلّه يرى أنّ لفساد عمران البصرة والكوفة والقَيروان أسباباً طبيعيةً تتصلُ بالطبيعة البدوية للعرب والبربر الذين بسببٍ من هذه الطبيعة لم يكونوا قادرين على إنشاء الأمصار العظيمة القادرة على الاستقرار والاستمرار.

ويمكن القول هنا إنّ الأمصار التي ذكرها بالذات لم تخربْ كلّها أولاً؛ فقد بقيت القيروان والبصرة. ثم إنها عندما خربت أو تناقص عمرانها في بعض الفترات (شأنها في ذلك شأن بغداد التي أطالَ في تفصيل نقصان عمرانها في عصره)[4]؛ لم يكن ذلك لزوال المُلْك عنها، ولا لفقد الشروط الطبيعية اللازمة لبقائها. وقد أدرك الماورديّ العلّة هنا عندما قسّم الأمصار إلى زراعية

= إليها الخراب...». وفي 855/3: «إنَّ المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة. والسبب في ذلك أن هذه الأمصار كانت للبربر منذ آلاف السنين.. وكان عمرانها بدوياً...».

(1) مقدمة ابن خلدون، 880/3، 883.

(2) المصدر السابق 881/3.

(3) المصدر السابق 876/3.

(4) المصدر السابق 881/3.

وتجارية، ووضع شروطاً خاصة لبقاء كلٍّ من النوعين، فالقيروان والبصرة مصران تجاريان، وبغداد والكوفة مصران زراعيان. وقد خربت البصرة بالقوة في «حرب الزنج»، ثم عادت للوجود بالقوة أيضاً بسبب موقعها التجاريّ المهمّ. أمّا الكوفة فقد خرّبها العبّاسيون لأسباب سياسية تتصل بمعارضة سكّانها لهم؛ وكانت إقامةُ بغداد جزءًا من سياستهم في تخريبها. لذلك فإنّ ابن خلدون يتجاهل هنا التاريخ والواقع لصالح رؤيته الفلسفية للوجود والعمران البشريّين.

ثم إنّ ابن خلدون الذي تجاهل في الواقع المعنى السياسيّ البارز للمدينة في الإسلام تجاهل أيضاً المعنى الدينيّ للمصر في الإسلام، وفي الأمم القديمة؛ متساوياً في ذلك مع الماورديّ. فقد عقد ابن خلدون فصلاً هو السادس في بابه الرابع عن الأمصار تحدّث فيه عن «المساجد والبيوت العظيمة في العالم»[1]، وعُني عناية «خاصة» ببيت المقدس، ومكّة، والمدينة المنوّرة. ولا تتوافرُ في هذه المستقَرّات شروطٌ طبيعيةٌ كافيةٌ للازدهار والاستمرار رغم كثرة ما قيل عن وقوعها على طرق تجارية رئيسية. فالذي تأسّست عليه هذه المستَقرّات الأديانُ وطقوسُها. وليس من الضروريّ هنا أن نعتنق وجهة نظر (Fustel de Coulanges) القائلة بالأصل الديني للوجود المديني بشكل عام[2]. بيد أنّ هذه المستَقرّات بالذات تقوم شاهداً واضحاً على أهمية الدين بمعناه الطقوسي والسياسي في قيام «الأمصار العظيمة»، وفي استمرارها.

(1) مقدمة ابن خلدون، 840/3.

(2) F. de Coulanges, Cité antique (Paris, 1924)
وقد تُرجم الكتاب بمصر وطُبع بالقاهرة 1950 بعنوان: المدينة العتيقة. وقارن بمقالةٍ عنه لألبير نصري نادر بمجلة الفكر العربي، العدد 29، 1982، ص 44-63. ويتنبه ابن خلدون إلى الأصل الديني للمدن المقدَّسة عندما يقول 840/3: «إنَّ الله سبحانه وتعالى فضّل من الأرض بقاعًا اختصّها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته...» لكنه لا يستنتج من ذلك النتائج الضرورية.

V

وتبقى الوظيفة الاقتصادية للمدينة والمصر. فالمدينة تتميَّز عند الماورديّ بوجود «المتاع والصناعة»[1]، وبوجود المِهَن والمتاجر والعلوم التي يكتفي أهلها بها فيستغنون بها عن غيرهم[2]. لذلك تتميز بتركيبة داخلية خاصّة. فهناك «المسجد الجامع»، وهناك الخطط والشوارع، وهناك الأسواق المتخصِّصة[3].

ولا يختلف ابن خلدون عن الماورديّ في إبراز الأهمية الاقتصادية للمدينة التي يعتبرها بمصير المُلْك إليها «غايةَ العمران». لكنّ الإقامة في المدينة عنده لا تشكّل تغيراً في نوعية الحياة بل في كمية الرَّفاه. ذلك أنّ الأسواق ليست خصيصةً من خصائص المدينة إذ يمكن أن تقوم أيضاً في أيام أو مواسم معينة في الأرياف والبوادي. خصيصة أسواق المدينة أنها تعرض إلى جانب الضروريات «والأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاّ والبصل والثوم...»[4] ما هو من أدوات الرَّفاه[5] الحاجي والكمالي مثل الفواكه والملابس والمراكب وسائر المصانع والمباني. وكلّما ازدهر المصر رخُصت أسعارُه، وصار جذّاباً لسكّان البادية والريف بل ولسكّان المدن الصغرى «حتى إنّ كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النُّقلة إلى مصرَ لما يَبْلُغُهم من أنّ شأن الرَّفه بمصرَ أعظم من غيرها[6]». بيد أنّ الازدهار المدينيّ لا يعني تولُّد فائضٍ يؤمّن استمرار الاستقرار والنموّ إذ كلّما ازداد الدخلُ ازداد الإنفاق فيظلّ «الدخل والخرج متكافئاً في جميع الأمصار، متى عَظُمَ الخرجُ وبالعكس...»[7]. ويصل ابن خلدون على أساس من رؤيته الكمية للثروة

---

(1) تسهيل النظر، ص 210.
(2) المصدر السابق، ص 211.
(3) المصدر السابق، ص 211.
(4) مقدمة ابن خلدون 863/3.
(5) المصدر السابق 864/3.
(6) المصدر السابق 864/3.
(7) المصدر السابق 864/3.

والترفُّه بالمدينة إلى نظرة «مخالفة» لنظرة الاقتصاديين الغربيين الكلاسيكيين. ففي المدينة المزدهرة والمتعاظمة يكثر المترفون[1] «فيبذلون لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمةً ومنافسةً في الاستئثار بها فيعتزّ العمّال والصنّاع وأهلُ الحِرَف، وتغلو أعمالُهم...».

وينبّه ابن خلدون إلى ظاهرة مدينية يُغفلها الماورديّ رغم أنها كانت ظاهرةً في عصره، ورغم أنّه يقول مثل ابن خلدون بتكافؤ الدخل والخرج في المدن والممالك أحياناً. هذه الظاهرة تتمثّل في إقبال أغنياء تجار المدينة وساستها على التوسُّع في «تأثيل العقار والضياع»[2] في الريف المتّصل بالمدينة والذي تشمله سلطة الدولة القائمة فيها. لكن يبدو أنّ «الإقطاع العسكري» الذي كان قد استشرى بالمشرق الإسلامي أيام الماورديّ[3] هو الذي حال دون اعتباره لهذه الظاهرة. فالدولة في المشرق في القرن الخامس الهجريّ هي التي كانت تُقْطِع في الريف لموظفيها وعسكرييها[4]. ولذا كان «تأثُّل الضِّياع» تابعاً لسياسة الدولة، وليس لثراء أبناء المدينة. ولم تكن هذه الظاهرةُ بارزةً في المغرب الإسلامي. وتبقى رؤية ابن خلدون قاصرةً في هذا المجال لأنه يعلِّل «تأثُّل الضِّياع والعقار» بالمنافسة والتباهي والاستئثار أيضاً.

* * *

---

(1) مقدمة ابن خلدون، 860/3.
(2) المصدر السابق 860/3، 871-877.
(3) C. Cahen «l'Evolution de l'Iqta^{c} du IX^{e} au XIII^{e} siècle,» Annales, 8 (1953), pp. 25-52.
ودراسة عبد العزيز الدوري: نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية بمجلة المجمع العلمي العراقي ببغداد، العدد 20، ص 3-24؛ ودراسة الفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة، ص 26-37، في العدد الأول عبر مجلة الاجتهاد، 1988 الذي أعدتُ فيه نشر الأبحاث المهمة حول الإقطاع، وترجمتُ فيه مقالة كاهن التأسيسية.
(4) إبراهيم علي طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط، القاهرة، 1972، ص 65: «وما كان المقطعون على اختلافهم إلاّ موظفين في حكومة مركزية على أشدّ ما تكون المركزية...».

وينبّه ابن خلدون أخيراً إلى ظاهرة تجعل الحواضر عنده قسمين: المدائن العريقة في الحضارة (= الحواضر المركزية) والمُدُن التي يمكن تسميتها طَرَفِية[1]. ففي البقاع المتوسِّطة التي تتوالى عليها الدول تقدُمُ الحضارةُ وتستقرّ حتّى لو خربت المُدُنُ نفسُها بزوال دولة وقيام أُخرى، إذ إنّ أهلها (أهل تلك البقاع) يتوارثون التقاليد الحضارية من مثل «أحوال المعاش وعوائده والتفنُّن في صناعته من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل[2]..». ويمثّل ابن خلدون لذلك بسكّان مصر والعراق والشام[3]. أمّا الأمصار الطرفية «ولو كانت موفورةَ العمران[4] فتظلّ البداوة والريفية غالبةً عليها، ويظلّ سكّانها في طرائقهم المعيشية أقرب للبدو والفلاّحين». ويمثّل ابن خلدون لذلك بأحوال سكّان المغرب الإسلامي الذين كانوا غالباً أطرافاً تابعةً لمركزٍ سلطويٍّ قاصٍ عنهم[5].

* * *

كثرت في عقود السنين الأخيرة دراسات المستشرقين حول «المدينة الإسلامية»[6]. ويحكم أكثرَ النظريّ منها التساؤلُ عن وجود «بنية حضرية» خاصّة في العصور الإسلامية الوسطى. والذين ينفون وجود «مدينة إسلامية» أي نموذج حضري إسلاميّ من بينهم يستندون في ذلك إلى فرضيات Max

(1) مقدمة ابن خلدون 3/872-873.
(2) المصدر السابق 3/873.
(3) المصدر السابق 3/873.
(4) المصدر السابق 3/872.
(5) المصدر السابق 3/873-874.
(6) عن دراسة نظرية المدينة في الإسلام وعند المستشرقين انظر:
C. Cahen, «Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters,» Saeculum, X (1958), pp. 59-76.
A.H. Hourani, «The Islamic City in the Light of Recent Research,» The Islamic City, eds. Hourani and Stern (Oxford, 1970), pp. 10-23.
E. Wirth, «Die orientaliche stadt,» Saeculum, 29 (1975), pp. 45-93.
وهشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، الكويت، 1986، ص 193-208.

Weber و Henri Pirenne [1] عن المدن الغربية القديمة والوسيطة. ولا تبدو هذه المسألة الجدلية مهمّة في السياق الذي عولجت فيه، فليس ضرورياً أن تُماثِلَ «الحاضرةُ الإسلامية» الحاضرةَ الغربية في تركيبها الداخليّ، وعلاقتها بمحيطها لكي تكون مدينة أو مصراً بالمعنى السياسي والقانوني لذلك[2]. أمّا السؤال المشروع في سياقه الصحيح فينصبُّ على تبيُّن إمكان وجود «مفهوم مدينيّ» إسلاميّ وسيط. وقد نفى William Marçais في دراسته التي صارت كلاسيكيةً وجود مثل هذا المفهوم في الإسلام الوسيط استناداً إلى أمرين اثنين: شمول الشريعة الإسلامية التي لا تميِّز بين حاضرة وريف وبادية في أحكامها؛ وعدم وجود نظرية للمدينة في كتابات الفقهاء والجغرافيين والمؤرِّخين المسلمين[3]. وهكذا فإنّ الشريعة الإسلامية حالت دون تميُّز «التجمع الحضري» في الواقع، كما أنّ الشريعة نفسها، والتطورات الفكرية في عالم الإسلام لم تعرف «مفهوماً مدينياً متميزاً» في النظرية. وقد حاول Baber Johansen في دراسةٍ حديثةٍ[4] له عن «المصر الجامع ومساجده» أن يدلِّلَ على خطأ Marcais استناداً لكتابات الفقهاء الأحناف.

* * *

ولا يبدو الماوردي وابن خلدون في نصّيهما هنا مناسبَين للحديث عن

(1) H. Pirenne, Medieval Cities: Their Origins and the Revival of trade (Princeton, 1952).
وانظر ترجمتي لفصل من كتاب M. Weber :(Die Stadt) في مجلة الفكر العربي، العدد 29، 1982، ص 8-26.
(2) قارن بنقد للرؤية الاستشراقية للمدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي في:
A. al^e Azmeh, «What is the Islamic City» in EMES, 2(1976), pp. 1-12.
(3) W. Marçais, l'Islamisme et la vie Urbaine (Paris, 1928).
(4) B. Johansen, «The all- embracing Town and its Mosques: Al-Misr al-Gami,» ROMM, 32(1981-1982), pp. 139-61.
وقد جمعتُ وترجمت نصوصاً مهمةً عن المدينة والدولة في الإسلام في مجلة الاجتهاد في العددين السادس والسابع، 1989، 1990.

مفهوم إسلاميّ للمدينة. فليس صحيحاً ما قاله Marçais عن عدم وجود نظرية للمدينة في عالم الإسلام؛ فهي موجودةٌ عند الفقهاء الأحناف والمالكية بالذات. لكنّ الماورديّ شافعيّ؛ والشافعية يقرأون المصر قراءةً عينيةً دونما تنظير كثير في محاولة واضحة لتحرير الدين ـ في جانبه الطقوسي على الأقلّ ـ من سلطان الدولة القائمة في المدينة. ثم إنّ الماورديّ متأثرٌ بمسألة الطبيعة والصناعة في الاجتماع البشري؛ وتلك مسألة تبدأ بالشروط الطبيعية لقيام التجمع الحضري، وتنتهي باعتبار التجمع الحضري رهناً لوجود تلك الشروط فضلاً على خروجه عن «الطبيعة» باتّجاه الصنعة غير الضرورية للاستمرار الإنساني.

أمّا ابن خلدون فقد أوضحنا أنه رغم مالكيّته يتبنى رؤيةً فلسفيةً للعمران البشري تلغي الخصوصيات الدينية والسياسية والتشريعية للمستقَرّ الحضري الكبير. فإذا كانت مسألة الطبيعة أو «طبيعة العمران» قد بقيت إشكاليةً عند الماورديّ؛ فإنها نضجت واكتملت تماماً عنده بحيث اتّسمت بالعضوية بدايةً، والميكانيكيّة انتهاءً. لكنه رغم ذلك لم يستطع تجاهُلَ كلِّ الفوارق والتمايزات المدينية الخاصّة في عالم الإسلام الحضاري. تبرز هذه الخصوصيّات عنده في الفصلين الأخيرين من بابه عن الأمصار. ففي الفصل الحادي والعشرين الذي عقده لوجود «العصبيّة في الأمصار وتغلُّب بعضهم على بعضٍ»[1] يلاحِظ ابن خلدون تحوُّلَ «العصبيّة السلطوية» بمدن الغرب الإسلامي إلى «عصبيةٍ داخلية» خاصّة بالمصر، ومختلفة في الكيف والتطور عن عصبيّات البوادي المُنْشِئة للدُّوَل. فعندما ينزل الهَرَمُ بالدولة البدوية الأصل، وتنحسرُ سلطتُها عن الحواضر الطَّرَفيّة؛ تُنْشِىءُ هذه الحواضرُ سلطةً بديلةً متفرعةً على التراتبية التي تكون قد تكوّنت تدريجياً في الحاضرة من قبل[2]: «فإذا نزل الهَرَمُ بالدولة، وتقلّص ظلُّ الدولة عن القاصية احتاج أهلُ أمصارها إلى القيام على أمرهم،

(1) مقدمة ابن خلدون 3/885-888.

(2) المصدر السابق 3/886.

ورجعوا إلى الشورى، وتميّزَ العِلْية عن السِّفْلَة... فتطمح المشيخةُ لخلاء الجوِّ من السلطان والدولة القاهرة...». هكذا ينشأ مجلسٌ مدينيٌّ شوروِيٌّ يُدير الأمور ويرأسه قاضي المصر أو أحد قادة الجيش فيكون بدايةً «أول بين مُتَساوين» ثم يتطور الأمر إلى التفرُّد بالسلطان وتوريثه[1]. ويمثِّلُ ابن خلدون لذلك بما حدث في بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتُوزَر... والزاب[2]. وقد لاحظ R. Bulliet حصول الأمر نفسه في بعض مدن المشرق الإسلامي[3]، ثم لاحظت ذلك D. Krawulsky في مدنٍ أُخرى رغم وجود السلطة المركزية القوية[4].

أمّا في الفصل الثاني والعشرين من بحثه عن المدائن[5] فيلاحظ ابن خلدون حدوث «لُغاتٍ» لأهل الأمصار. فقد سادت اللغة العربيةُ تدريجياً جميع أمصار دار الإسلام بسبب سلطان العرب الغالب في البداية. ثم جاءت التطورات المدينية الخاصّة فولّدت تمايُزاتٍ ضمن اللغة الشاملة في كلِّ مصرٍ على حدة بحيث أمكن الحديث عن لغة ولسان للبصريين، وآخر للكوفيين، وثالث لأهل بغداد... إلخ ـ وهذا كلُّه تطورٌ مدينيٌّ خاصّ من وجهة نظره.

* * *

مع ذلك يبقى الماورديّ وابن خلدون نموذجين إسلاميين لرؤيةٍ في «العمران البشري»، وليس لرؤيةٍ أصيلةٍ في «العمران الحَضريّ». أمّا الماورديّ فقد التزم جانب الوصف البحث في حديثه عن الحاضرة؛ وأمّا ابن خلدون فقد بقي في كلامه عن المدائن أسيراً لفلسفته المعروفة في العمران البشريّ العامّ.

(1) مقدمة ابن خلدون، 3/887.

(2) المصدر السابق 3/887.

(3) R. Bulliet: The Particians of Nishapur (Harvard, 1972); and «Nishapur in the Eleventh Century,» Islamic Civilization 950-1150, pp. 71-91.

(4) D. Krawulsky, «Untersuchungen zur Si'itischen Tradition von Beyhaq,» Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan Abbas, pp. 293-312.

(5) مقدمة ابن خلدون 3/888-891.

الفصل التاسع

الدين والدولة

إشكاليّات الوعي التاريخي

«الدين والمُلك توأمان لا قِوام لأحدهما إلا بصاحبه..»

أردشير بن بابك

1

تعود مسألة ماهية العلاقة بين الإسلام والدولة لتحتلّ الصدارة في وعي الجماعات الإسلامية المعاصرة، وفي الدراسات الغربية عن الإسلام القديم والمعاصر على حدٍّ سواء. إنها عودةٌ للإشكالية وليست مسألةً جديدة. فقد عرفت المسألة الاهتمام نفسه في تاريخنا الفكري في فترات معينة مثل فترة قيام الدولة العباسية على أنقاض الحكم الأموي، وحقبة ظهور السلاجقة ثم المماليك والعثمانيين، وأخيراً حقبة الاستعمار الغربي لأكثر أقطار الإسلام بعد منتصف القرن الماضي. وطبيعيٌّ أن لا تحمل المسألة العنوان نفسه في كل حقب الاهتمام. لكنّ تنوُّع العناوين، واختلاف الظروف (أعني ظروف الطرح) لا يعني اختلاف الإشكالية بشكل جذري. فقد تركّزت دعاوى العبّاسيين والمعارضين للأمويين بشكل عام أواخر القرن الأول الهجري على علاقة الأمويين السيئة بالإسلام؛ إسلام الرؤية، وإسلام الشريعة. ذكر هؤلاء بين «خروجات» الأمويين على الإسلام: طريقة وصولهم للسلطة بغير شورى الأمة، ثم توارثهم للسلطة (دون شورى طبعاً)، وملاحقتهم وقتلهم لآل بيت النبيّ، واستباحتهم للمدينة، وغزوهم للكعبة إبّان الانتفاضة الزبيرية، واستئثارهم بأموال الفيء والزكوات، وقتلهم للنفس التي حرّم الله قتلها دونما حقٍّ أو محاكماتٍ حقيقية[1].

وعندما ضعفت الخلافة العباسية وسيطر المتغلّبون البويهيّون ثم

(1) قارن في الفصل الثاني من هذا الكتاب دراستي بعنوان: «الخلافة والمُلْك: دراسةٌ في الرؤية الأُموية للسلطة».

السلاجقة، ركّز الفقهاء الإشكالية تحت عنوانٍ **جديد هو علاقة «الشريعة» بـ «السياسة»**. فقال ابن عقيل وابن الجوزيّ: **إن السياسة** طغت على الشريعة. وعنى هؤلاء بذلك أنّ الحكّام ما عادوا يلتزمون في العقوبات بأحكام القضاء والشريعة، بل توسّعوا وبالغوا في ذلك باسم **السياسة** التي لها أصل **شرعيّ**؛ إذ يجوز للإمام في بعض الحالات أن يقتل سياسةً مع أنّ الجرم لا يقتضي ذلك من الناحية الشرعية إذا لمس في التغليظ مصلحةً للجماعة. لكنّ ذلك يبقى استثناءً له مسوِّغاته المرجِّحة. وقد لاحظ الفقهاء أنّ الاستثناء صار قاعدةً أَسقطت كثيراً من أحكام الشريعة.

وبدا الأمر جذرياً مع الدخول الاستعماريّ الغربيّ إلى المسلمين، فتَبعاً لفهم الفقهاء لماهية الإسلام ودار الإسلام يستحيل أن يحكم المسلمين غير مسلم، فلا ولاية لغير المسلم على المسلم. ذلك أن دار الإسلام لا تتحدّد بكون المسلمين أكثريةً اجتماعيةً فقط؛ بل بتطبيق أحكام الشريعة في الدار؛ ولا يُعقل أن يقوم على «حراسة الدين وسياسة الدنيا» في دار الإسلام غير المسلم.

أمّا في عقود السنين الأخيرة فطُرحت القضية أولاً في مواجهة الدعوة المتصاعدة لعلمنة الدولة و المجتمع، وطُرحت أخيراً في ظلّ نظرية الحاكمية عند المودودي وسيّد قطب والإمام الخميني. وكانت الدعوةُ في المرحلة الأولى دفاعيةً لا تُريدُ أن يُعزل الإسلام في زاويةٍ نائيةٍ من زوايا الضمير الفرديّ كما قيل إنه حدث في أوروبا والغرب بشكل عامّ. أمّا في المرحلة الراهنة من مراحل الاهتمام فإنّ دعاة الإسلام الحاكم انتقلوا للهجوم من موقع نموذجٍ بديلٍ للسلطة والسلطان، ومفهومٍ آخر للدولة في علاقتها بالإسلام/ الرؤية، والإسلام/ الشريعة.

إنّ الملاحظ في الدعوات لإعادة النظر في علاقة الدين بالدولة في تاريخنا الفقهي والسياسيّ أنها كانت تتمُّ في أوقات الأزمات الخانقة. وفي أوقات الأزمات بالذات تبرز أواليات وسياقات تجعل مما يسمّى بالحلّ الديني

والحالة الدينية أمرين شبه بدهيين. ولعلّ حقبة سقوط الدولة الأموية، في الربع الأول من القرن الثاني الهجريّ أن تكون من أخطر الفترات في تاريخ أمتنا الفكريّ والأيديولوجي إذا صَحَّ التعبير. وتُضاهيها في الأهمية والخطورة الحقبة المعاصرة. لكنْ إذا كانت حقبةُ الظهور العباسي هي حقبة أزمة النجاح ومشكلاته؛ فإنّ أزمة الحقبة المعاصرة هي أزمة المخاض في صراع رهيب متعدِّد الجوانب خالطته الخيباتُ في شتّى المناحي. كانت الأمة الإسلامية أواخر أيام الأمويين أقوى القوى السياسية والعسكرية في العالم. وكانت المشكلة/ الأزمة تتمثل في اقتناع كثيرٍ من رجالات المسلمين أنّ القوة السياسية طغت على الجذر الأيديولوجي للأمة ودولتها المتكونة. كان التمايز بين **الدين والدولة** أو الجذر الأيديولوجي والسلطان السياسي قد تزايد بعد إذ جرى الاعتراف به بل وتسويغه من جانب فقهاء التابعين الذين اعتبروا سلطة الأمويين مُلكاً وليس خلافة. ويعني هذا أنهم أسقطوا من على كاهلها من المسؤوليات بقدر ما سلبوها من شرعية. ولأنّ الأمر لم يكن قد حُسم باعتبار الفقهاء المتكوّنين حديثاً كفئة اجتماعية مرجعاً أو مصدراً معتمداً لتأويل النصّ؛ فإنّ السلطةَ قاومت هذا «التمايز» لتعيد الضمّ. وفي الوقت نفسه ناضل هؤلاء الفقهاء (تحت أَلْويةٍ مختلفة: مع الخوارج وابن الأشعث وآل البيت زيد بن علي والحارث بن سُريج في القرنين الأول والثاني)، من أجل الانفراد بالمرجعية إن لم يكن بها وبالسلطة معاً. وكان الحصار الأيديولوجيُّ الذي تَعَرَّضَ له الأمويون وراءَ اضطراب الأمور عليهم منذ مطلع القرن الثاني الهجري وحتى سقوطهم. ومع أنّ السياق النظريَّ الذي سمح بضربهم كان قد وُجد من خلال آثار مثل: «تكون الخلافةُ ثلاثين سنةً ثم يكون مُلكٌ عَضوض»، فإنّ التعبيرات الأوضح لأزمة علاقة الدين بالدولة كانت تلك الانفجارات الثورية في شتّى بقاع دار الإسلام إلى أنْ نجحتْ حركةٌ ثوريةٌ سريةٌ جيّدة التنظيم ـ هي الحركة العباسية بخراسان ـ في إسْقاط الأُسْرة الأموية باسم الإسلام دون أن تتمكّن من حلّ إشكالية علاقة الدين بالسلطة، إلاّ إذا اعتبرنا الاعتراف بمرجعية الفقهاء وأصحاب الحديث اتّجاهاً نحو الحلّ من

خلال ثنائيةٍ بدأت معالمها تبرز بالتدريج. وقد حاول الخليفةُ المأمونُ للمرة الأخيرة أن يلغي التمايز بضرب «أصحاب الحديث» فلم يستطع، لكنها كانت المحاولةَ الأخيرة كما ذكرت.

ولم يكن صعود الجدل حول علاقة الشريعة بالسياسة[1] أيّام السلاجقة والمماليك تعبيراً عن أزمةٍ حادّةٍ مستجدّةٍ كتلك التي رافقت سقوط الدولة الأموية، بل كانت محاولةً من الفقهاء لاستنقاذ ما يمكن استنقاذه من بين براثن سلطة الأمر الواقع. فقد سَلّموا لسلطة الأمر الواقع بالطاعة في المجال السياسي، وسَلّمت لهم السلطة بتمثيل المجتمع عن طريق توليتهم أُمور الأوقاف والمدارس والقضاء والفتوى، لكنّ السلطة التفّتْ على هذه المجالات (والقضاء بالذات) عن طريق قضاء المظالم، والحسبة. فكانت احتجاجات الفقهاء على غلبة السياسة على الشريعة في المجالات التي هي من اختصاص إسلام الشريعة، تلك التي تمسُّ المجتمع المديني، وتترك فيه آثاراً سيئة.

وما كانت القطيعة حادّةً بين العلماء والسلطان فيما يسمّى بعصر النهضة، كما يعتقد الكثيرون. إذ تعرّض الطرفان للخطر الخارجي فجمعهم الخطر، وجمعهم مشروع النهوض، كما جمعهم إبّان الهجمة المغولية والصليبية. لكنّ الغرب الحديث في مرحلته الأمبريالية كونيّ الدعوى، وكونيّ التأثير، بينما لم يترك المغول والتيموريون والصليبيون آثاراً داخليةً باقية. ومن هنا فإنّ خروج الغرب العسكري من الشرق الإسلامي لم يعنِ خروجَهُ حضارياً أو سياسياً؛ فقد تبنّت نُخَبُ السلطة في ديار الإسلام التجربة الغربية بدرجات متفاوتةٍ مما أدّى إلى افتراقٍ بين العلماء والسلاطين على مستوى إسلام الرؤية، بعد أن كان الأمر تاريخياً قاصراً على التمايز على مستوى إسلام الشريعة.

(1) قارن عن الشريعة والسياسة والعلاقة بينهما مقدمتي على كتاب ابن الحدّاد الموصلي: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت، 1983، ص ص 38-46.

II

يروي هلال بن المحسِّن الصابي في كتابه «رسوم دار الخلافة»[1] وقائع لقاء عضد الدولة، الأمير البويهي، بالخليفة العبّاسي الطائع سنة 367 هـ في كلامٍ طويل عن المظاهر الشكلية للقاء ورسومه وآيينه، حتى إذا كانت المواجهة قال له الخليفة: «قد رأيتُ أن أُفوِّض إليك ما وكّله الله تبارك وتعالى إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها...». وكان هذا هو اللقاء في نطاق الجذر الأيديولوجي أو إسلام الرؤية. في حين انفصلت الشرعية عن القوة. صارت «إمارة الاستيلاء» التي تحدّث عنها الماورديُّ (ـ 450 هـ) في «الأحكام السلطانية» قوةً قاهرةً دونما شرعية إلاّ ما تناله بقُوة العسكر من الخليفة. وقد سهّل ذلك الأمر على الفقهاء الذين ما عادوا مضطرّين كما في العصر الأموي والعصر العبّاسي الأول لمصارعة الخليفة لأنه «ملك» وليس إماماً شرعياً. فقد عادوا للاستظلال بمظلّة الشرعية الباقية للخلافة لمواجهة السلطان، القوة المجرّدة المعتدية على إسلام الشريعة. ولأنّ السلاطين تخلّوا عن الأيديولوجيا والثقافة مرغمين، فإنّ الفقهاء ورجال الحديث ملكوا القرار في هذا المجال. والصورة التاريخية التي نمتلكها اليوم عن التجربة التاريخية لأمتنا بوجهيها الثقافي والسياسي هي الصورة التي رسمها الفقهاء. فهم الذين كتبوا الفقه والتراجم وكتب التاريخ بل وكتب السمر. وتعرض تلك الكتب لتطور العلوم الشرعية، من حديثٍ وتفسيرٍ وفقه بإسهاب وتفصيل، وتعرض «على السنين» للتجربة السياسية لأمتنا أحكاماً وآراء حول السلاطين والحُكام والأُسَر والدويلات يحتلّ فيها الفقهاء موضع القلب الذي يتحدّى ظلم السلاطين، وأحداث العنف التي اجترحها هؤلاء. فيبدو الأمر في النهاية وكأنما الحكم في دار الإسلام ظاهرةٌ عارضةٌ وسلبية، فيما عدا بعض النقاط المضيئة التي يتركز أكثرها في عصر الراشدين، وعمر بن

(1) رسوم دار الخلافة. تحقيق ميخائيل عواد، الطبعة الثانية، بيروت 1986، ص 83.

عبد العزيز، ثم إبّان الصولة على الصليبيين أيّام النوريين والصلاحين، وهي الحقبة التي التقى فيها الطرفان كما أسلفنا. فالفقهاء وعلومهم وتجاربهم واجتهاداتهم بل وأخطاؤهم الاجتهادية هي الأصل، وما عدا ذلك عَرَض من العرض، أو شرٌّ لا بدّ منه. إنها القوة الغاشمة التي تواجه الشرعية دائماً، فإذا تصالحت معها كان ذلك من قَبيل الضرورة ولأجل محدود.. فإذا عرفنا أنّ «القضاء» كان المجال الوحيد الذي بقيت فيه للفقهاء كلمةٌ مسموعة منذ القرن الرابع الهجريّ في المجال العامّ؛ أدركنَا كم كان إسهامُ الفقهاء والعلماء محدوداً في مجال التجربة السياسية للأمة بل وفي مجالات أخرى كثيرة. لكنّ الفقهاء ظلّوا يحملون السلاح الأمضى، سلاح الشرعية المستندة إلى الجذر الأيديولوجي الأول؛ إلى النصّ وتأويلاته ولواحقه. وقد كان هذا الانفصام شبه الكامل بين الشرعية والقوة السياسية المسيطرة كارثيّ الآثار في تاريخنا السياسي كلّه. فالسلطان يملك القوة، يملك العسكر، ويملك الإدارة، بينما يملك الفقهاء وسائل التأثير في المجتمع، وسلطة «التدوين» فيستحوذون بالتالي على إمكانياتٍ واسعةٍ للضغط والتحريض. فالخليفة الطائع الذي يبدو ضعيفاً ضعيفاً أمام جبروت عضد الدولة؛ قويٌّ قويٌّ بالشرعية التي ركّزها الفقهاء في يده. وعندما كانت الظروف تسنح كان الخليفة الضعيف نفسه يستخدم قوة السلطان ذاتها (عساكره) في القضاء عليه. وكان هذا مأزقاً تاريخياً التباسياً لم تنجُ منه السلطةُ السياسيةُ على أرضنا إلى فترةٍ قريبة.

ولهذا يمكن القول إنّ التاريخ السياسيَّ لأمتنا لم يُكتَبْ حتى اليوم. كما أنه يمكن القول إنّ هذا الخُلْفَ كان وراء عدم تكوّن دولةٍ بالمعنى الكامل لذلك في تاريخنا كلّه. ولا يعني هذا أن السلاطين «الخوارج» هؤلاء كانوا برداً وسلاماً دائماً، وأنهم كانوا مظلومين دائماً؛ بل إنّ ذلك يعني أنّ إمكانيات الواعين منهم لحدّة القطيعة، كانت محدودةً في مجال التوجّه لتأسيس فكر ومؤسسات تقوم عليها سلطة مستقرة مطمئنة إلى مجتمعها، وحاضرها ومستقبلها. فليس مصادفةً أن تكون المؤسسات التاريخية المستقرّة لأمتنا محدودة العدد، وأن تكون كلّها غير سياسية الطابع، فيما آلت إليه على

الأقلّ: الخلافة، والأوقاف، والقضاء. كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن يعتبر الفكر السنّيّ (الذي ساد أكثر عصور الإسلام) **الإمامة** (أي السلطة السياسية) أمراً اجتهادياً بحتاً ليس من مرتكزات وجود الأمة أو هويتها. وهذه إشكاليةٌ أخرى لم تنجُمْ عن المواجهة بين الفكرين السنّي والشيعي كما يقول المستشرقون، بل عن رفض الفقهاء المسلمين إعطاءَ الشرعية الكاملة للسلطة، أيّ سلطة. وقد كان الأمر غير ذلك في عصر الإسلام الأول عندما قيل إنّ الإسلام نصٌّ ودارٌ وأمةٌ وإمامٌ. وقد حاولت حركاتٌ سياسيةٌ إسلاميةٌ في الغرب الإسلامي أن تردم الهوّة عن طريق إيصال الفقهاء للسلطة. وانفرد إمام الحرمين الجويني (ـ 478 هـ) في المشرق بالدعوة لتوحيد الخلافة والسلطنة في السلطان فيما يقال، أي صاحب سلطة الأمر الواقع[1]. لكنّ التجربة المغربية فشلت لأن الفقيه كان يتحوّلُ فجأةً عند تسلّمه لكرسيّ الحكم إلى سلطان قاهر بينما بقيت دعوةُ إمام الحرمين في المشرق بدون جدوى. وعلّ مؤرّخٌ واعٍ كابن خلدون (ـ 808هـ) الوصول إلى هذا الطريق المسدود بكلمةٍ للصحابيّ عتَبة بن غزوان (ـ 17 هـ) مؤسِّس مدينة البصرة، جاء فيها: «ما من نبوةٍ إلاّ تناسخت (أي استحالت) مُلكاً». وهناك قراءةٌ حديثةٌ لتاريخ السلطة مع الدين صاحبها السوسيولوجي الألماني ماكس ڤيبر (ـ 1921 م) تُدْرِجُها في السياق التاريخي العامّ عندما تعتبر النبوة أو السلطة الأولى المؤسسة على دين أو أيديولوجيا غلاّبة (كارزما) مرحلةً أُولى في الدعوات الدينية التي تنشىء سلطةً، تأتي بعدها مرحلةُ الأتْباع الذين يفتقدون الكارزما الشخصية فيلجأون إلى القوة المجرّدة أو المؤسساتية لكي تستقرّ السلطة وتبقى؛ في حين يجرّد الواقعُ السلطويُّ الجديدُ الدعوةَ الأُولى من مضامينها حتى لا تنفلتَ من عقالها فتنتهي شكلاً وصورةً أو تضرب الأتباع أنفسهم. وهذه الرؤيةُ المتشائمةُ

(1) قارن بغياث الأُمم في التياث الظُلَم للجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر 1400 هـ، ص ص 436-504. وانظر الفقرة الأخيرة في الفصل الأول من كتابي هذا حول فهم الجويني وبعض الدارسين المحدثين لمسألة الخلافة.

لمصائر الدعوات الدينية أو الأيديولوجية الغلاّبة كانت وراء حديث ابن خلدون عن عمر الدولة، وتصوّره العضويّ لها. وهو تصوُّرٌ لا يعود قصوره إلى تأثره بالنماذج الكلاسيكية، ومماثلته بين السلطة في المجتمع، والجسد البشريّ الفرديّ فقط، بل إلى قراءته للواقع التاريخي للسلطة الإسلامية غير المستقرة، وغير المستمرة.

III

قال أبو عُبيد القاسم بن سلام (ـ 224 هـ) في كتاب (**الأموال**): إنّ أموال المسلمين تنحصر في الزكوات (الصدقات) والفيء والخمس[1]. ثم أوضح ذلك بالقول: إنّ **الفيء** يشمل الخراج والجزية. ولأنّ الخراج في الأصل ضريبة على أرض غير المسلمين، بينما الجزيةُ ضريبةٌ على رؤوس غير المسلمين؛ فإنّ المورد الرئيسيّ لبيت مال المسلمين يأتي من غير المسلمين. ولا تستطيع الدولة الإسلامية أن تعتبر الزكاة مورداً من موارد بيت المال، لأنّ مصارف الزكاة محدَّدةٌ بالوجوه الثمانية المذكورة في القرآن. فالسلطان تنحصر وظيفته بالنسبة للزكاة بكونه واسطةً أو أداة إيصال الصدقات إلى مستحقِّيها. ولأنّ الزكاة مفروضةٌ بالقرآن ومحدّدة المصارف فيه؛ فإنّ الفقهاء اعتبروها منذ البداية ضريبةً على المال، وعبادةً على المسلم. وبسبب طبيعتها الدينية المتميّزة بالنصّ القرآني جرى التعامل معها منذ البداية على أساس أنها ركن من أركان الإسلام كما جاء في الحديث النبويّ المشهور: «بُني الإسلامُ على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت لمن استطاع إليه سبيلا». وقد جرت نقاشاتٌ بين الصحابة في تصرّف أبي بكر الصديق عامي 11 و12 هـ. تجاه المرتدّين الذين لم يكفروا جميعاً بالله ورسوله، بل رفضوا أداء الزكاة. إذ إنّ

(1) كتاب الأموال. تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1968، ص 14 وما بعدها.

أبا بكر قاتلهم وأرغمهم على أدائها بتعليلين اثنين؛ **أولهما** قوله: «إنّ الزكاة حقّ المال، كما أنّ الصلاة حقّ البدن»؛ فلا انفصال بينهما بالنسبة للإسلام وفرائضه، إذ هما بذلك حقٌّ من حقوق الله على المسلمين أو على الأمة في أبدانها وأموالها. **وثانيهما** قوله: «لو منعوني عقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتُهم عليه». فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾. وكان الرسول صلوات الله وسلامه عليه يميّز فيما يأمر به أو ينهى عنه بين ما هو فريضة وما هو ندب أو سنّة. ولأنّ **الزكاة** مفروضةٌ بالقرآن، فقد كان من تحصيل الحاصل أن يعتبرها الرسول فرضاً لازباً، وأن لا يتهاونَ في طلب أدائها، وأن يفصّل في طريقة أدائها عن الأموال المنقولة و غير المنقولة: الأرض ونتاجها من الزروع والثمار، والحيوان، وعروض التجارة والنقدين (الذهب والفضّة). وكما نازع بعض الصحابة أبا بكر في مشروعيّة قتال مانعي الزكاة، ثم أجمعوا على تأييده واتّباعه في ذلك، نازع بعض المُحْدَثين في مشروعية تصرف أبي بكر. لكنّ نقاشهم استند إلى التطورات التاريخية اللاحقة التي أخرجت **الزكاة** من حيّز صلاحيات الدولة، وتركت شأن التصرف فيها للأفراد. فقد قال هؤلاء (مثل الشيخ محمد حسن آل ياسين مثلاً): إنّ مفهوم الإسلام كما استقرّ في الأحاديث الصحيحة، وكتب العقائد يتناول الإقرار بالشهادتين، وعدم مخالفة المسلمين في الأعمال الظاهرة. أمّا الإيمان فهو أمْرٌ بين العبد وربّه. لكنّ هذا التعليل نفسه يسوّغ عمل أبي بكر إزاء المرتدّين. فقد أنكروا فرضية عملٍ ظاهرٍ من أعمال الإسلام وأركانه وهو الزكاة، وبذلك خرجوا على مفهوم الإسلام لا الإيمان، فساغ قتالهم لذلك فقط، وإن لم يمكن الجزم بأنهم تركوا الإيمان أو لم يعودوا مؤمنين، لأنّ «لنا الظاهر والله يتولى السرائر». ومن هنا فإنّ امتناع فردٍ ما عن أداء الزكاة أو إقامة الصلاة لا يستدعي قتاله بل أمره بالمعروف، حتى إذا كابر وزعم عدم الفرضية، ساغ اعتباره مرتداً وعقابه بمقتضى مفهوم الإسلام. وقد اختلف تصرّف الخلفاء الراشدين إزاء **الزكاة**. ففي حين أصرّ أبو بكر وعمر على استيفائها، وصرفها لمستحقيها بالقرآن،

ترك عثمان بن عفّان لأرباب الأموال الحرية في أداء زكاتهم للسلطان أو صرفها إلى مستحقيها بأنفسهم؛ باعتبارها فرض عين شأنها في ذلك شأن سائر فروض العين الأخرى مثل الصوم والصلاة والحجّ: أي أنّ أداءها يقع في نطاق مسؤولية الأفراد، وإدراكهم لمعنى إسلامهم وجماعتهم[1].

لكنّ اجتهاد عثمان بن عفّان لم يَجْرِ اتّباعُهُ من جانب الأمويين الذين أصرّ أكثرُهُم على استيفاء الزكاة عن طريق المصدّقين ولو بالقوة. ثمّ تناسى العباسيون المسألة.

بيد أنّ تطورات المسألة السياسية في الإسلام، بما في ذلك علاقة الدين بالدولة، أو المجتمع بالسلطة، أعطت قضية طريقة أداء الزكاة طابعاً نظرياً معقّداً يتعلّق بمبدأ الشرعية والمشروعية. فقد بدأ نزاعٌ بين فئات اجتماعية عريضة من جهة، والسلطة الأموية من جهة ثانية، حول شرعية سلطة الأمويين، الذين وصلوا للسلطة بالقوة، كما أنهم بدأوا يتوارثون السلطة عملياً؛ وبذلك انفصلوا تدريجياً عن المجتمع، واعتبرهم بعض الفقهاء وعدة فئات اجتماعية ملوكاً وليسوا خلفاء[2]. ولأنّ الزكاة فرض ديني مشروع، ولأنّ مؤديها لم يعد يثق بأنّ السلطة تصرفها في وجوهها المشروعة؛ فإنّ فقهاء كثيرين ذهبوا في البداية إلى تخيير المزكّين بين أداء الزكاة للسلطان أو صرفها إلى مستحقيها بأنفسهم. وكان هناك فقهاء آخرون لا يقولون بشرعية السلطة لكنهم أقرّوا إعطاء الزكاة للسلاطين، وقالوا إنّ المسلم الذي يعطي زكاته للسلطان يكون قد أدّى واجبه الشرعي، وإن لم يكن على ثقة من أنّ السلطة ستصرفها في مصارفها الشرعية؛ إذ إنّ المسلم يُخرج بذلك الزكاة من ذمته إلى ذمة السلطة، والسلطة تكون مسؤولةً أمام الله عن صرفها وليس

(1) قارن عن هذه الإشكالية ومصائرها دراسة الفضل شلق عن الزكاة في كتابه: إشكاليات التوحد والانقسام، بحوث في الوعي التاريخي العربي، بيروت 1985، ص ص 209-240.

(2) قارن عن ذلك دراستي في الفصل الثاني من هذا الكتاب بعنوان: «الخلافة والمُلْك: دراسةٌ في الرؤية الأموية للسلطة».

المؤدّي. وظهر في القرن الثاني الهجريّ فريقٌ ثالثٌ كان شديد العداء للسلطة غير الشرعية؛ فقال: إنّ **الشرعية** السياسية هي أساس صحة كل تصرفات المسلم اليومية. لذلك لا يجوز للمسلم أن يؤدي صلاته وراء إمام لا يعتقد صلاحه وورعه، كما لا يجوز له أن يؤدّي زكاته إلى سلطان لا يعتقد شرعيته. فحتى لو أرغم السلطانُ الظالمُ المسلمَ على دفع زكاة أمواله إليه، فإنّ الفرض لا يسقط بذلك عنه، وعليه أن يدفع الزكاة إلى مستحقّيها مرةً أخرى بنفسه.

ومع ظهور الدولة السلطانية بعد القرن الثالث الهجريّ، واشتداد القطيعة بين السلطة والفقهاء جرى تجاوز النزاع الصريح بإهمال السلطة لقضية الزكاة، وتركها في يد الأفراد. ولم يحلّ ذلك إشكال علاقة الدين بالدولة طبعاً، لكنّه ثبّتَ الطبيعة الدينية للزكاة، باعتبارها حقاً من حقوق الله على الأفراد. فخرجت بذلك من حيّز سلطة الدولة نهائياً، وعادت إلى أصلها كفرض عين فرديّ شأن سائر فروض الأعيان.

بقي للدولة إذن في النهاية الفيء الذي يشمل الغنائم والخراج والجزية وهنا تدخّل الواقع التاريخي حكماً وحاكماً. فإبّان الفتوحات الإسلامية الأولى كانت الغنائم على مختلف أنواعها وضروبها ضخمة المقادير. وكان المقاتلون يأخذون أربعة أخماس الغنائم، وتأخذ الدولة الخمس الباقي. وكان هذا الخمس ضخماً بما فيه الكفاية. ثم إنّ عمر بن الخطاب استنّ سنّةً فهمها من القرآن بالنسبة للأرض المفتوحة، إذ **فصل** الأرض عن الغنائم، فلم يملّكها الفاتحين أو المقاتلين، بل فرّق بين المنقول وغير المنقول، فاعتبر الغنائم هي المنقولات، وقسّمها كما جاء في القرآن. بينما أوقف الأرض على المسلمين جميعاً، وتركها بإدارة الدولة، أي أن **بيت المال** كان هو الذي يأخذ ضريبة الأرض (الخراج)، تاركاً الأرض في يد الفلاّحين العاملين فيها، ومنفقاً الضريبة المأخوذة منهم في مصالح المسلمين ودولتهم[1]. وهذا بالإضافة إلى

(1) قارن عن ذلك كتاب الخراج ليحيى بن آدم، نشرة حسين مؤنس، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، 1987، ص ص 8 وما بعدها، وكتاب الخراج لأبي يوسف، ط. السلفية، =

جزية الرؤوس التي كان الخلفاء يتقاضونها من الذميين (المسيحيين واليهود والمجوس)، وتضم أيضاً إلى بيت المال. وكانت ضريبة الأرض هذه (الخراج) هي الأبرز بين مداخيل الدولة طبعاً حتّى إبّان كثرة الفتوحات، وكثرة الغنائم، وكثرة الذميين الذين يدفعون ضرائب الرؤوس أو جزيتها. ثم انتهت الفتوحات إلى مستقرٍّ إبّان أواخر القرن الأول الهجري. وتحول الصراع مع البيزنطيين والترك إلى حرب جبهات شبه ثابتة غنائمها قليلة، فتضاءلت مقادير الغنائم، وازداد اعتماد الدولة على الخراج والجزية. لكنّ الإسلام دين دعوة، أي أنّ الدعوة استمرّت في الامتداد في حين وقفت الدولة عند حدّ معين. فقد أقبل الذميون على الإسلام، وكان ينبغي أن تسقط ضريبة الرؤوس عن المسلمين الجدد هؤلاء، بل وأن يسقط الخراج عن أراضيهم فتصبح أرض عشور أي زكاة. وكان ذلك يعني أن الدولة الإسلامية كانت مواردها تزداد تضاؤلاً كلما ازداد عدد المسلمين بين رعاياها. فحتى لو أخذت الدولة العشر من أراضي المسلمين الجدد كزكاة؛ فإنّ مقادير الزكاة أقل من مقادير الخراج بكثير. لذلك نشب صراع عنيف بين الإسلام/ الدعوة، والإسلام/ الدولة. وهنا تروي كتب التاريخ والأموال والخراج قصصاً كثيراً عن عسف ملوك الأمويين وعمّالهم ومظالمهم باستمرارهم في أخذ الجزية والخراج من المسلمين الجدد. وقد أمكن لعمر بن عبد العزيز (99-101 هـ) أن يحلّ الإشكال الظاهر بين الدعوة والدولة عندما أسقط ضريبة الرؤوس أو الجزية عن المسلمين الجدد، لكنه أصرّ على عدم تحويل الأرض الخراجية إلى أرض عشرية، رغم أنّ ذلك مخالف لظواهر النصوص المأثورة، ولبعض تصرفات الخلفاء الراشدين. لكنه كان أمام أمرين أحلاهما مُرٌّ: فهو إمّا أن يقف في وجه الدعوة فيخرج على الإسلام، أو يقف في وجه الدولة بإعفاء المسلمين الجدد من كلّ الضرائب، فينهار الكيان السياسي للأمة الطالعة. وقد

= 1392 هـ، ص ص 26-29. وكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص ص 106-114.

اعتقد عمر الثاني أنّ إسقاط جزية الرؤوس يشكِّلُ إغراءً كافياً بالإسلام، في حين يكون من شأن استمرار الخراج احتفاظ الدولة بموردها الرئيسي فتتمكن من الاستقرار والاستمرار.

وقد اعتبر الفقهاء تصرف عمر بن عبد العزيز سابقةً شرعيةً أو سنةً حسنةً فقالوا باستحالة تحويل الأرض الخراجية إلى أرض عشرية. وذهبوا إلى أن تصرف عمر الثاني هو متابعةٌ لتصرف عمر الأول الذي منع المسلمين الفاتحين أو التجار من بينهم أن يملكوا أجزاء من الأراضي المفتوحة ولو دفعوا زكاتها. وهذا يعني في نظر الفقهاء أنّ عمر الأول هو الذي علّق الخراج بالأرض دون الإنسان، وليس عمر الثاني. لذلك كان الإسلام/ الدين يُسقط ضريبة الرؤوس دون ضريبة الأرض. ثم إن الخلفاء درجوا على إقطاع الأرض، كما أنّ المتمولين كانوا يحصلون على الأرض بحيل كثيرة. ومن هنا فإنّ القول إنّ الأراضي المفتوحة كلّها خراجية بغضّ النظر عن مالكها أو مالكيها ثبتت مبدأً يحفظ للدولة موردها الرئيسي من جهة، ويمنع تكون ملكيات كبيرةً في الإسلام لسقوط الإغراء بذلك بسبب عدم القدرة على تحويلها إلى أرض عشرية.

سلّم الفقهاء للسلطة الإسلامية بإبقاء الأرض خارج الجزيرة العربية خراجية. لكنّ الهدوء والاستقرار فيما يتصل بالضرائب والرسوم لم يستمرّ طويلاً. فقد كانت نفقات الدولة تزداد زيادةً لا تتناسب وزيادات الخراج. ثم إنّ تنازل الدولة نهائياً عن الزكاة، وتدريجياً عن جزية الرؤوس، واختفاء الغنائم، كل ذلك جعل زيادة موارد الدولة منوطاً باستصلاح أراضٍ جديدة، وبتحسين الجباية في الأراضي الخراجية، وزيادة حصة الدولة فيها، وزيادة المكوس على عروض التجارة. وتذكر كتب **الخراج والأموال** أنّ أبا جعفر المنصور (136-158 هـ) طبّق نظام **المقاسمة** في الأرض متبعاً في ذلك الملك الفارسي أنوشروان (531-578 م). ثم تخلّت الدولة عن الاتصال مباشرةً بالفلاّحين ومُلاّك الأرض، ولجأت تخفيفاً لنفقات أجهزة الجباية إلى تقبيل الأرض أو تضمينها سنوياً أو لعدة سنوات لبعض التجار أو الكتّاب وعمّال

الخراج. وسعياً وراء زيادة الأرض المزروعة، عادت الدولة تتوسع في الإقطاع، وإن يكن هذا الإقطاع إقطاع استغلال وليس إقطاع تمليك. فكان طبيعياً أمام هذه التغيرات أن يقف الفقهاء موقف الحيرة أو المعارضة. ذلك أنّ الإمام (أي الدولة) هو الذي ينبغي أن «يلي الأموال للرعية» وليس المتقبلين أو الضامنين[1]. كما أنّ هذا التوسّع في الإقطاع ـ وإن يكن إقطاع استغلال ـ يخالف تصرفات السلطة الإسلامية الأولى التي كانت تعتبر الأرض المفتوحة كلّها وَقفاً على المسلمين لا يجوز بيعه ولا شراؤه ولا تأجيره ولا إقطاعه إلاّ في ظروفٍ استثنائيةٍ ولأجل محدود. ثم إنّ الضامنين والمتقبّلين ما كان يهمُّهُمْ حسن حال الفلاّحين وصغار الملاك، بقدْر ما كان يهمّهم أن يعطوا السلطان ما فرض عليهم، وأن يجمعوا لأنفسهم أرباحاً ضخمةً تتحدّث عنها المصادر ـ مثل الوزراء والكتّاب للجهشياري، ورسوم دار الخلافة للصابي، والوزراء له، ونشوار المحاضرة للتنوخي ـ حديثاً شبه أسطوري. في هذه الفترة بالذات كان سفيان الثوري (-161 هـ) لا يجيز دفع الزكاة للسلطان، ويرى أنها غير مُجْزئةٍ إنْ دُفِعَتْ؛ بينما كان عبدُ الله بن المبارك (-181 هـ) ما يزال يغلّب اعتبارات الدولة والجماعة، على مسائل العدل والشرعية. وليس مصادفةً أن تأتي المؤلّفات في **الخراج** والأموال أواخر القرن الثاني وطوال القرن الثالث: أبو يوسف (-182 هـ): **الخراج**، ويحيى بن آدم (-203 هـ): **الخراج**، وأبو عبيد (-224 هـ): **الأموال**، وابن زنجويه (-282 هـ) **الأموال**، وأخيراً قدامة بن جعفر (-321 هـ): **الخراج وصنعة الكتابة**. لقد كانت الدولة تتجه إلى تمايزٍ عن موقف الفقهاء حراس الشريعة، الذين استقرّ تمثيلهم لها بعد فشل الدولة في الاستيلاء على التشريع في فتنة خلق القرآن (210-232 هـ). لقد تركت الدولة **الزكاة** باعتبارها عبادة للفقهاء عملياً،

(1) قارن عن الموقف السلبي للفقهاء من الضمان والقبالة بالماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1979، ص ص 198-199، والأموال لأبي عُبيد، نشرة الفقي، مصر 1353 هـ، ص 69-71، والخراج لأبي يوسف، نشرة شاكر 1352 هـ، ص 105.

واتجهت هي للتصرف في الريف (الأرض) والمدينة (التجارة والحسبة) تصرفاتٍ سلطانيةً تختلف عمّا اعتبره الفقهاء سنّة السلف الصالح وسيرتهم. فجاءت مؤلفاتُ الفقهاء في **الأموال والخراج** بمثابة قراءة للتجربة التاريخية للأمة، ودعوة لاستمرار الالتزام بها، والاجتهاد في نطاقها. لكنّ الفقهاء والمحدّثين الذين كتبوا في المسائل الخراجية، هم أنفسهم الذين كتبوا في الزهد وفي الإعراض عن أبواب السلاطين. وبذلك كانوا يتّجهون هم بدورهم إلى مقاطعة السلطان بشكل سلبيّ أو الوقوف ـ وإنْ بسلبيّةٍ ـ في الطرف المقابل له. فقد تضمن موقفهم **الزاهد** إنكاراً للحياة المدينية الكبيرة، كما تضمّن اعتزالاً للسياسة عن طريق امتناع كثيرٍ منهم عن تولّي القضاء لعدم اعتقادهم شرعية السلطة. ففيما عدا الفقهاء الأحناف الذين قبلوا مناصب القضاء ـ خلافاً لشيخهم أبي حنيفة ـ أعرض أكثرُ العلماء والمحدّثين عن وظائف السلطة بل وعن الاقتراب منها. وقد استمرّ التمايز عملياً بعد أن فقد الخليفة السلطة السياسية، لأن الفقهاء الذين التفوا حول الخليفة كانوا يقفون في وجه سلطان الأمر الواقع، أو أمير الاستيلاء كما يسمّيه الماوردي. أمّا السلطة من جانبها، فلم تعد تهتمّ بغير زيادة مواردها عن طريق زيادة الضرائب على الأرض، والمكوس على التجارة، وزيادة الإقْطاع، والمصادرات.

IV

روى سعيد بن جمهان (-136 هـ) عن سفينة خادم النبي ﷺ عن النبيّ أنه قال: تكون الخلافة ثلاثين عاماً، ثم يكون مُلك عضوض[1]. وكان هناك من علماء الرجال من شكك في صحة هذا الحديث، ورفعه إلى رسول الله ﷺ، خصوصاً أنّ سعيد بن جمهان كان معروفاً بالعداء للأمويين، وفي روايات

(1) قارن بمصادر الحديث في مسند أحمد 220/5، وسنن الترمذي، رقم 2226، وسنن أبي داود، رقم 4646-47.

الحديث المتعددة، هناك إشارات إلى توجيه الحديث ضد معاوية تارة، وضد بني مروان تارة أخرى. بيد أنّ المهمّ هنا ليس نقد سند الحديث أو متنه، بل استكشاف التصوّر الكامن وراءه، وهو تصوّر عربيّ إسلاميّ قديم فيما يبدو. إنّ أحد جوانب هذا التصوّر حدوث تحوّل في طبيعة السلطة بعد مقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. وهذا التحوّل جعل من الخلافة أو **الإمارة** كما كان بعضهم يسمّيها ملكاً أو ملكية.

كانت الخصيصة الرئيسية لحقبة الخلافة الراشدة في نظر رُواة هذا الأثر من المُحدِّثين مسألة **الشورى** التي شدّد عليها عمر بن الخطاب في كثيرٍ من أقواله حول طبيعة السلطة في الإسلام. ولم يكن هذا رأي عمر فقط؛ بل إنّ هناك عبارةً واضحة ردّدها أبو موسى الأشعري (-50 هـ) عندما رأى الكفّة تميل لصالح معاوية في أمر الحكمين، قال أبو موسى لمسروق بن الأجدع: «إنّ الإمرة ما اؤتُمر فيها، وإنّ المُلْك ما غُلِبَ عليه بالسيف»!. وهكذا فإنّ الإسلام عرف حقبةً أولى كانت فيها خلافةٌ راشدة ثم تناقصت هذه الحقبة شيئاً ما فقام حسب روايات بعض الآثار «مُلْكٌ هدى»، ثم ازداد التناقص فقام «مُلْكٌ عضوض»، ويجعل هذا التصوّر «الشورى» مناطَ السلطة السياسية في الإسلام، أي أنّ طبيعتها تختلف أو تدور مع الشورى وجوداً وعدماً. وفي **طبقات ابن سعد**[1] روايتان عن سلمان الفارسي وابن أبي العوجاء يتساءل فيهما عمر عن الفرق بين الخلافة والملك، وهل هو خليفةٌ أو ملكٌ، فيجيبه سلمان أو غيره: «بل أنت خليفة! فالخليفة لا يأخذ إلاّ حقاً ولا يضعه إلاّ في حقٍّ؛ فأنت بحمد الله كذلك، والمَلِكُ يعسف الناس فيأخذ من هذا، ويعطي هذا». هناك إذن الشورى، وهناك العدل. والشورى تعني أن السلطة للناس، وأنّ العقد معهم أو بينهم وبين الخليفة. وطبيعيٌّ بعد هذا أن يكون الأمير أو الخليفة عادلاً لأنه عالةٌ على الناس الذين أوكلوا إليه أمورهم، والذين يستطيعون أن يغيّروه أو يبدّلوه إذا غيّر وبدّل. وحسب تصوّر الأثَر السابق

(1) طبقات ابن سعد، م 221/1/3.

الذي رواه سعيد بن جُمْهان عن سفينة فإنّ هناك تغييراً ملحوظاً حدث بعد خلافة الإمام عليٍّ، يعبِّر عنه الحسن البصري (-110 هـ) بالنسبة لمعاوية (-59 هـ) بالقول[1]: «انتزى على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزّها أمرها بغير مشورةٍ منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه ابنه..».

بيد أنّ هذا التصوّر على حسمه في مسألة تحوّل الخلافة إلى مُلْك، يبقى مَرِناً. فهو لا يرتِّبُ نتائج مباشرةً على هذا التحوّل فيما يتصل بعلاقة السلطة بالدين أو بالإسلام. فالأمويون المدانون يبقون مسلمين، وأكثر العلماء كان على استعدادٍ للتعامل معهم فيما ليس فيه معصيةٌ لله. فسعيد بن المسيّب (-94 هـ) المعروف بصلابته في مواجهة بني أميّة، تشاجر مع عبد الملك بن مروان (-86 هـ) لا لإنكاره خلافته أو بيعته، بل لإصرار الأخير على مبايعة ابنه الوليد (-96 هـ) في حياته. كان رأي سعيد بن المسيّب أنّ الخليفة واحد، والبيعة واحدة، ولا تقوم بيعتان في عنق رجلٍ واحدٍ بناءً على أنه لا وراثة للسلطة في الإسلام، كما لا يجوز تعدد السلطات. ولقي تغيير عمر بن عبد العزيز (99-101 هـ) ترحيباً ملحوظاً بحيث أمكن القول بعد قرنٍ من الزمان أنه خامس الخلفاء الراشدين. وهذا رغم أنّ عمر بن عبد العزيز لم يصل للسلطة عن طريق الشورى، بل استخلفه سليمان بن عبد الملك (96-99 هـ) ابن عمّه. ويعني هذا كلّه أنّ هذه «الصورة التاريخية» التي تكوّنت تدريجياً عن الخلافة وعن التغيرات التي طرأت عليها لا تعتبر هذا التغيير ضربة لازب لا يمكن الرجوع عنه باتجاه خلافة الراشدين، كما أنها لا تفرض مقاطعةً للسلطة من جانب الفقهاء والمحدّثين، بل تنصح باستمرار الاتصال من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي من أجل إمكان التغيير إلى الأفضل، أو باتجاه سيرة السلف الصالح.

وكان من ضمن هذه المرونة في فهم المستجدّات الطارئة ومسايرتها

(1) تاريخ الطبري 146/2.

دون التخلي عن مثال الخلافة الراشدة، توسيع آفاق الشرعية وأسبابها وعللها. فقد تبيّن من الاقتباسات والوقائع السابقة أنّ للوصول للشرعية في نظر فقهاء التابعين طريقين أساسيين: الشورى (أي الوصول للسلطة برأي الناس أو أهل الرأي من بينهم)، والعدل (ويتضمن ذلك اتّباع سيرة النبي والراشدين في التعامل مع فئات المسلمين، وفي قسمة الفيء). إلى هذين الأمرين أضاف التابعون الشاميّون على الخصوص **ثلاثة** أسباب؛ أولها **تاريخي** والآخران سياسيان/ دينيان ـ إذا صحَّ التعبير ـ، فقد استدلّوا على شرعية معاوية (رغم وصوله للسلطة، بدون شورى) بأنّ أكثر الصحابة الأحياء أيامه بايعوه وأطاعوه وجاهدوا معه، والصحابة هؤلاء هم أنفسهم الذين بايعوا الراشدين الأربعة أي أنهم أسهموا في إعطائهم شرعيةً تُشبهُ تلك التي حصل عليها معاوية فيما بعد. يروي المؤرّخ الشامي أبو زرعة الدمشقي (-281 هـ) عن بعض فقهاء الشام قولهم[1]: «أدركت خلافةُ معاوية عدةً من أصحاب رسول الله ﷺ منهم سعد وأسامة وجابر وابن عمر... ورجال أكثر ممن سميت بأضعاف مضاعفة، كانوا مصابيح الهدى، وأوعية العلم... ومن التابعين لهم بإحسان... لم ينزعوا يداً عن مجامعةٍ في أمّة محمد ﷺ».. وهذا سبب تاريخي أو تعليل تاريخيّ لشرعية معاوية وبالتالي الأمويين، فقد سمّى المحدّثون عام مبايعة معاوية: عام الجماعة (= 41 هـ) لمبايعة أكثر الناس له، ومن ضمنهم صحابة كبارٌ من أصحاب النبي ﷺ، وهم الذين قال فيهم رسول الله: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم».

وفي تسمية عام مبايعة معاوية: عام الجماعة ـ نلمح سبباً آخر بين أسباب الشرعية المستجدّة التي لم تنتج عن شورى ولا عن عدالةٍ لاحقة. فالجماعة تعني اجتماع الناس أو أكثرهم على الإمام: «وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، و«لا تجتمع أمتي على ضلالة». لكنّ هذا التعليل للشرعية بالجماعة لا يسأل عن كيفية حصول تلك الجماعة المدّعاة؛ إنها

(1) تاريخ أبي زرعة الدمشقي، ج 1، ص 189-190.

«ليست مما اؤتُمر فيه» بل هي: «مما غُلِبَ عليه بالسيف» كما قال أبو موسى الأشعري! بيد أن الفقهاء يهمّهم هنا بالدرجة الأولى أن كلمة المسلمين اجتمعت، وأنّ النزاع بينهم انتهى ولو إلى حين، ووحدة الكلمة هي المبدأ الأعلى عندهم. وهذا دون أن يدّعوا أنّ معاوية تُساوي خلافتُهُ خلافة الراشدين. لكنهم إن سلبوه كلّ شرعية وقعوا في مأزق تحريم كل شيء ووجوب الثورة، والثورة تعني سفك الدم، وتفرق الكلمة مع عدم استيقان النصر. وقد يكون بعض هذه التعليلات للتسلم بالوحدة، أي وحدة ـ متأخراً عن عصر الأمويين كلّهم، لكن ما لا شكّ فيه إحساس الفقهاء بالخطر الشديد الناجم عن الصراع الذي احتدم بين عليّ ومعاوية (35-41 هـ) وهو إحساسٌ له أسبابه الواقعية المتمثّلة في عشرات ألوف المسلمين الذين سقطوا، ثم في استفحال الخطر البيزنطي الذي كاد يسلب المسلمين الشام لولا دَفْعُ معاوية الأموال للبيزنطيين (في الحرب الأهلية الأولى 36-40 هـ)، ودفع عبد الملك بن مروان لهم (في الحرب الأهلية الثانية 65-72 هـ). ثم لأنّ البيزنطيين كانوا ما يزالون يخشون صولة المسلمين بعد الهزائم الساحقة التي نزلت بهم قبل سنواتٍ على هذه الأحداث.

لذلك أضاف فقهاء التابعين سبباً ثالثاً سياسياً/ دينياً إلى أسباب الشرعية الأموية هو الجهاد أو الدفاع عن دار الإسلام. يقول أبو زرعة الدمشقي[1]: «أغزى معاوية الصوائف وشتّاهم بأرض الروم ست عشرة صائفةً تصيف وتشتو ثم تقفل وتدخل معقّبتها. ثم أغزاهم معاوية ابنَهُ يزيد في سنة خمسٍ وخمسين في جماعةٍ من أصحاب رسول الله ﷺ في البرّ والبحر حتى جاز بهم الخليج، وقاتلوا أهل القسطنطينية على بابها ثم قفل».

إنّ الدفاع عن دار الإسلام هو أقوى أسباب الشرعية للإمام بعد الوثوق من إسلامه. ومن هنا كان المبدأ القائل عند أهل السنة بالطاعة للأئمة ما أقاموا الصلاة، وجاهدوا في سبيل الله.

(1) تاريخ أبي زرعة، م 1/ ص 188.

لكنْ لنلاحظ أن الفقهاء قالوا بالطاعة للأئمة ما صلّوا (أي ما ظلّوا موحّدين مسلمين ظاهراً)، وأقاموا الجهاد. ولم يقولوا صراحةً إنّ الطاعة للأئمة تعني الشرعية الكاملة لهم. فهل كان هناك تصوّر في القرن الإسلامي الأوّل يشبه ما آلت إليه الأمور في المسيحية من أنّ ما لقيصر لقيصر وما لله لله - ويعني هذا أن نطيع قيصر في الأمور الدنيوية التي هي من اختصاصه!؟ لا شكّ أنّ هناك فرقاً بين التطورين. فالفقهاء يعلنون الطاعة للأئمة ما حافظوا على أمرين دينيين/ سياسيين: الصلاة والجهاد. فلا شكّ أنّ الصلاة فريضةٌ دينيةٌ، لكنّ وجهها السياسي واضحٌ في الجماعة والجمعة. أمّا المعنى الديني للجهاد فهو واضحٌ من أنّ القرآن فرضه وطلبه، وعلّق استمرار الدعوة والإسلام عليه.

إنّ هذا يعني أنّ مسألة كون الدين (الإسلاميّ هنا) يتضمن ديناً وسياسة، مسلّمة لا يمكن تخطّيها. بل إنّ هذا هو شأن سائر الأديان بما في ذلك المسيحية واليهودية. لكن هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمنُهُما مؤسسةٌ واحدةٌ أو مؤسستان؟! هنا منطلق النقاش بل ومحطّ رحاله. إنّ المسلمين يملكون صورةً تاريخيةً تقول إنّ عصر النبيّ والراشدين شهد توحد الدعوة والدولة في مؤسسةٍ واحدة: فما مدى صحّة هذه «الصورة»؟ وما هي التطورات اللاحقة للعصر الذهبي المتصوَّر: عصر الراشدين؟! ويدور بين الباحثين المعاصرين منذ سنواتٍ نقاشٌ حول «زمن» قيام الدولة في عالم الإسلام الأول. فيذهب أناسٌ إلى قيامها أيام عبد الملك بن مراون (65-86 هـ)، بينما يرد آخرون تأخيرها إلى القرن الثاني الهجري. بيد أن هناك دلائل على بداياتٍ لها أيام الرسول والراشدين[1].

(1) قارن بالنقاش حول ذلك في الفصل الأول من هذ الكتاب، ص ص 26-33.

V

يقول الماوردي (-450 هـ) في **الأحكام السلطانية**[1]: «الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا...». تبدو هذه العبارة الخطيرة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي تصديقاً للقول المنسوب لعثمان بن عفان: «إنّ الله ليزَعُ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن». لكنّ هذا الوجه من وجوه إدراكها جانبيٌّ أو هامشيٌّ إذا صحّ التعبير. إذ أهمُّ ما فيها تحديدُها لوظائف السلطة في الإسلام. أول الأمر يزعم الماوردي أنّ الإمامة (الخلافة أو السلطة الإسلامية) تحلّ محلّ النبوّة التي خُتمت بوفاة رسول الله ﷺ. لكنه يعود فيحدّد الأمر أكثر حين يميّزُ بين موقفه كأشعريّ، ومواقف الفرق الإسلامية الأخرى، فيقول إنّ خلافة الإمامة للنبوة في مسألتين فقط: حراسة الدين، وسياسة الدنيا. بيد أن الماوردي وهو فقيه أصولي دقيق التعبير لا ينسى تنبيهنا إلى أنّ الإمامة «موضوعة». **والوضع غير التوقيف**. فالوضعُ اصطلاحٌ، والتوقيفُ قرآنٌ أو سُنّة. فالإمامةُ أو السلطةُ (وشكلُها المصطلحُ عليه: الخلافة) موضوعةٌ بالاصطلاح أو الاتّفاق من جانب المسلمين لخلافة النبوة بعد وفاة الرسول ﷺ. ولهذا فإنّ تحديد مهامها أتى من جانب المسلمين، وليس بالقرآن أو السنّة. فإذا قال الماوردي بعد ذلك إنها (أي الإمامة أو السلطة) **وجبت بالعقل والشرع**، فإن معنى وجوبها بالشرع ضرورتها لتنفيذ أحكامه (نعودُ لِقَولةِ عثمان)، لكنّ ذلك يدركه العقل. فهي قد وجبت (ضرورة السلطة) بالعقل المدرِك للمصلحة العامّة للجماعة. ووجوبُها بالشرع بطريق التبع، من باب درء المفاسد وجلْب المنافع، وأنّ ما لا يُدرَكُ الواجبُ إلاّ به فهو واجب. لكن: هل صحيحٌ أنّ الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم: هل صحيحٌ أنّ الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين؟

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، نشرة مكتبة الحلبي بمصر، 1966، ص 5.

لقد اتّجه المسلمون لتنظيم أمورهم السياسية بعد هجرة النبيّ ﷺ إلى المدينة بقليل. وبذلك بدأ التلازم بين الدعوة والدولة. لكنّ الدولة نادراً ما أدّت إلى انتشار الإسلام بسرعة أو أرغمت الناس عليه. بل إنّ بعض الدارسين المحدَثين من مستشرقين ومسلمين يزعمون أنّ الدولة الإسلامية حالت في الحقبة الأموية دون انتشار الإسلام خوفاً على مواردها المالية من أهل الذمة من مجوس ونصارى ويهود. صحيحٌ أنّ إزالة الدولة الساسانية، وإزاحة البيزنطيين عن بلاد الشام، كلّ ذلك، سمح لدعاة الإسلام بالعمل بحرية أكبر، لكنْ علينا أن لا ننسى أنّ سواد العراق كان مسيحياً كلّه قبل الفتح العربي رغم أنّ السيطرة كانت للفرس، والزرادشتية هي دين الساسانيين الرسمي. لذلك كان معقولاً أن ينتشر الإسلام في إيران وإن لم يفتحها العرب المسلمون.

لكنّ الماورديّ يقول إنّ **الإمامة** من أهدافها: (حراسة الدين) وليس نشر الدين، فلنتفحّص التاريخ ولنستقرئه لنتبيَّنَ متى وكيف حرست الدولةُ الإسلاميةُ أو السلطةُ الإسلامية **الدين**. أولُ ما يخطر ببالنا قيامُ بعض الأمويين بقتل دُعاة القَدَر والجبر من مثل معبد الجهني وعمرو المقصوص وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم والجهم بن صفوان. وتقول الرواية الإسلامية المأثورة إنّ هؤلاء أحدثوا بِدَعاً في الدين تركت أسوأ الآثار. لكنّ هذه المصادر نفسها والتي كتبها الفقهاء والمحدّثون والمتكلّمون تقرّ بأنّ وراء مقاتل هؤلاء جميعاً أسباباً سياسيةً واضحة تتصل بإحداثهم اضطرابات أخلّت بالنظام العامّ، فلجأ الأمويون للدين لتسويغ إعدامهم لهم بغضّ النظر عن الحقّ والباطل من الناحية الدينية في آراء هؤلاء ودعواتهم[1].

فإذا كان دعاة حرية الإرادة (القدرية) من الناحية الدينية يمكن أن يثيروا مشكلات في الدين والدولة، فإنّ دعاة **الجبر** الديني الفلسفي ليسوا كذلك،

---

(1) فضلاً عن أنّ هناك شواهد على أنّ «علماء» العصر أصرّوا على التخلص منهم - قارن بالفصل الثاني من هذا الكتاب عن الرؤية الأموية للسلطة.

خصوصاً أنّ الأمويين متهمون بأنهم كانوا جبريين في الدين والسياسة لاتّفاق ذلك مع مصالحهم. ومع ذلك فقد أعدم هؤلاء الجعد بن درهم، وقُتل في ثورةٍ عليهم الجهم بن صفوان، وهما من دعاة الجبر. فلا يمكن أن يكون قتلهم لهما للرأي أو الاتجاه الديني الخاطىء وإن زعموا ذلك.

ثم هناك حملة الخليفة العبّاسي الثالث المهدي (159-169 هـ) على الزنادقة (المانوية) القائلين بأصلين للعالم، والذين أظهروا الإسلام، وأسرّوا الكفر. لكنّ هذه الحملة لم تقض عليهم، ثم إنّ المانوية كانوا قلةً من المثقّفين والكتّاب ولا نحسب أنهم كانوا يهدّدون الإسلام نفسه لو تُركوا يتحرّكون بحرية.

ويبقى أنّ الدولة الإسلامية كانت تشرف على حراسة الدين عن طريق تطبيق أحكام الشريعة التي كانت تعيِّن لها القضاة. إنّ لكلِّ دولةٍ قضاةً وقانوناً. والدولة الإسلامية سلطة في مجتمع له قوانينه وأحكامه وأعرافه، فهي لم تقم بأمرٍ غير عاديّ للحفاظ على أمن المجتمع وأمنها هي كسائر الحكومات والدول. ولو لم تكن أعراف المجتمع وقناعاته هي الإسلام وأحكامه لطبّق هؤلاء أو أشرفوا على تطبيق أعرافٍ وأحكامٍ أخرى. ومع ذلك؛ فإنّ الحكّام والسلاطين كانوا يحتالون على الشريعة والقانون (شأن السياسيين في سائر العصور) عندما يرون أنّ ذلك يتعارض مع مصالحهم أو مع مفهومهم للسلطة والأمن. فقد ابتدعوا **قضاء المظالم** لتجاوز بطء القضاء الشرعي وعجزه كما قالوا. ثم وسعوا من صلاحيات المحتسب ليزيدوا من عُزلة القاضي عن المجتمع والتأثير فيه. لذلك فإنّ سلطة القاضي الشرعي لم تكن تتجاوز أحياناً الصلاحيات المعطاة له في بعض الدول الإسلامية المعاصرة. وهناك أخيراً بدعة «السياسة الشرعية» والتي سايرهم فيها بعض الفقهاء. قال هؤلاء إنّ للحاكم أن يتجاوز «الشريعة» وأحكامها أحياناً (بتغليظ العقوبة) سياسةً، أي إدراكاً منه لمصلحةٍ عليا تتجاوز الأحكامَ والاعتبارات الشرعية!!

فإذا أمعنّا النظر في الوجه الآخر للصورة أمكننا الاستنتاج أنّ السلطة

الإسلامية في بعض الحقب أضرّت بالدين بدلاً من أن تحرسه أو حتّى أن تتركه وشأنه. يقول الأشعري (-324 هـ) في **مقالات الإسلاميين** إنه لم يُسَلّ سيفٌ في تاريخ الأمة إلاّ على **الإمامة** أو بسببها بشكل مباشرٍ أو غير مباشر. فالصراع في تاريخنا في نظر الأشعريّ وكثيرين غيره كان صراعاً سياسياً في جوهره، أو صراعاً على السلطة. لكنّ هذا الصراع انعكس انقساماً داخل الدين نفسه. فوصول الأمويين للسلطة واستئثارهم بها حَوّلَ الشيعة والخوارج من حزبين سياسيين إلى فرقتين دينيتين. وضغوط العباسيين على الطالبيين وبعض الفئات الأخرى أحدثت فِرَقاً شيعية جديدة، وتنظيمات سرية من الغلاة. وتدخل المأمون لصالح المعتزلة باسم نُصرة التصور الديني الصحيح (أي حراسة الدين) حوّل أصحاب الحديث والسنّة من نهج فكريّ إلى نهج سياسيّ ودينيّ. وهكذا فإنّ السلطة عندما كانت تتحدى فئاتٍ عريضةً من المجتمع، وتحجبها عن المشاركة، وتعجز تلك الفئات عن إسقاط السلطة، كانت تلجأ إلى الإسلام/ الدين، لتجد فيه ما يؤيّد معارضتها، ثم للتحوّل إلى فرقة دينية تؤوّل النصوص للحفاظ على الذات، ومعارضة السلطة. وهكذا فإنّ الإسلام كان يتكسّر على حدّ سيف السلطة التي تحكم باسمه. ولو استطاعت السلطة العباسية على سبيل المثال أن تحتكر الإسلام لصار الإسلام نفسه فرقةً دينيةً، ولتحوّل المجتمع الإسلاميّ ذو الدين الواحد في أكثريته إلى أديانٍ ومجتمعات.

وقال الماورديّ إنّ السلطة وجبت بالعقل «لِمَا في طباع العقلاء من التسليم لزعيمٍ يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم. ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وَهمجاً مُضاعين»[1]. فالسلطة قوة قاهرة أهميتها في اعتقاد الناس بحيادها بين أفراد المجتمع وفئاته. وفكرةُ «حياد السلطة» التي تبنّاها الفكر الليبراليّ الغربي الحديث يونانية الأصل؛ فبينما يقول

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 5.

الماركسيون واللينينيون كما هو معروف بعدم حياد السلطة بل بانحيازها إلى الفئة الاجتماعية أو الطبقة التي أوصلتها للحكم؛ إذ تعمل السلطة حينذاك ممثّلاً لمصالح موصليها؛ يقول أفلاطون وأرسطو إنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع؛ أي أنه حيوان سياسي لا يمكنه أن يعيش إلاّ في تجمُّعاتٍ لكي يستطيع أن يسدّ احتياجاته عن طريق تقسيم العمل، ولكي يحصل على الأنس بالاجتماع. لكنّ غرائز الإنسان ومطامعه تجعله في حال قوته ـ يتجاوز حدّ الكفاية للاعتداء على الضعفاء من أجل تحقيق مطامعه. فتأتي السلطة (نتيجة عقد جماعي) رادعةً للغرائز ضاربةً للفوضى، فارضةً للسلام الاجتماعي. وقد سيطرت هذه الفكرة في أوساط المفكّرين المسلمين على اختلاف مشاربهم واهتماماتهم. والماورديّ كما يتبيّن من عبارته هذه أحد أتباعها. ومن هنا كانت حاجة الدين عنده للحراسة، والدنيا للسياسة. لكنّ هناك مفكرين مسلمين لم يؤمنوا بانطباع الإنسان على الشرّ والعدوان. وقالوا تبعاً للحديث النبوي إنّ كلّ مولود يولد على الفطرة، والشريعة الإسلامية تمنعه من الانحراف إذا نشأ في مجتمعٍ مسلم؛ لذلك فإنّ فرضية ضرورة السلطة القامعة هي فرضيةٌ مضلِّلةٌ لأنها تقومُ على مسلَّماتٍ ليست كذلك في الحقيقة. يقول هشام بن عمرو الفوطي وأبو بكر الأصمّ: «إذا تكافّ الناسُ عن التظالم استغنوا عن السلطان». فما هي ضرورة السلطة إذا لم يتظالم الناس؟ أو بعبارةٍ أخرى: إذا كان منعُ الناس من التظالم هو عملُ السلطة الوحيد في مجال «سياسة الدنيا» فإنّ عدم «تظالم الناس» يُفْقِدُ السلطة مسوِّغ وجودها. وهكذا فإنّ السلطة الإسلامية عندما افتقرت لتسويغ وجودها للأسباب الدينية لجأت للأسباب العقلية أو الطبيعية العائدة للفلسفة اليونانية. لكنها وهي تحاول تثبيت أقدامها، وقد بدأ صراعها مع الفقهاء ادّعت حراسة الإسلام، في حين ادّعى الفقهاء الانفراد بتمثيل الشريعة، وبالتالي أحقيتهم بالسلطة أيضاً.

وهكذا فالحقّ أن السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام بل كانت بحاجةٍ ماسّةٍ إليه دائماً؛ بينما كان الإسلام/ الدين في غنًى عنها. فحتى الجهاد ضد البيزنطيين كان دفاعاً عن حدود الدولة العربية الإسلامية؛ فهو

إجْراءٌ سلطانيٌّ عسكريٌّ وإن استُخدمت فيه شعارات «دار الحرب» و«دار الإسلام». أمّا في الداخل فكانت السلطة ـ عبر العصور ـ تحاول دائماً استخدام الدين لتسويغ التصرفات السلطانية تجاه المجتمع. قال الأمويّون إنهم من قدَر الله، أو من أمر الله. وقال العباسيون إنهم أقرباء الرسول، وسيحفظون بالتالي دين الرسول ﷺ أكثر إن وصلوا للسلطة. وقال السلاجقة إنهم ما حاولوا الوصول للسلطة إلاّ من أجل نُصْرة «مذهب أهل الحق». وقال المماليك إنهم ما جاؤوا للسلطة إلاّ ليردّوا عُبّاد الصليب، والمغول عن بيت المقدس والحرمين. وكان كلٌّ منهم يستعطف الفقهاء والخلفاء من أجل الحصول على قسمٍ من الشرعية التي يملكونها، بينما يظلُّون هم رغم قوتهم وثروتهم في موقع الحاجة للاعتراف والموافقة والوصول إلى ذلك عن طريق التنازلات المتبادلة.

إنّ الماوردي في الوقت الذي يعترف فيه بأنّ الدين غير الدنيا، يصرّ على جمع الدين والدنيا في ظلّ الخليفة أو السلطان، أي في مؤسسة واحدة؛ فلا يجد مستنداً لذلك غير العقل، والعقل الهيلليني والفلسفي بالتحديد. وهو يتجاوز في ذلك التاريخ الإسلاميّ إذ ليس فيه ما يدعم مسألة حراسة السلطة للإسلام؛ مقرّاً في الفقرة نفسها أنّ السلطةَ مدنيةُ الأصْل.

VI

قال الماورديّ بوجوب السلطة بالشرع. لكن عندما تتبعنا المسألة بشيءٍ من التفصيل والتدقيق تبيّن لنا أنها ليسَت فكرةً إسلاميةً، بل هي فكرةٌ مأخوذةٌ عن أفلاطون وأرسطو، وتبدأ بالقول إنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع. ولأنّ الدين (يسميه المترجمون عن الإغريقية: السّنة أو النِاموس) أساس قيام الاجتماع البشري؛ فقد استطرد الماوردي فاعتبره أساس الدولة أيضاً، أو ربطه والدولة في مؤسسة واحدة. لكنّ هناك مسألةً أخرى أكثر أهميةً وتتّصل بتعريف الماوردي للشكل الإسلامي للسلطة (= الخلافة) وهو التعريف الذي ساد في

الفكر السياسي الإسلامي كلّه، فقد قال الماوردي إنّ «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وقد تبين من تتبع للتاريخ الإسلامي أنّ الأمر كان على العكس من ذلك تماماً؛ فالدين (= الإسلام) هو الذي حرس الخلافة أو السلطة السياسية. إذ كان الخلفاء والسلاطين يلجأون إلى الإسلام من أجل الحصول على شرعية لسلطتهم، كما كانوا يلجأون إليه في أكثر القضايا التفصيلية. وكان تدخّلهم في الدين أحياناً سبباً لانقساماتٍ وفرق وتشرذم فظيع. وهكذا فإنهم استندوا إلى الإسلام وليس العكس، ثم إنّ عملهم في مجال الدين كان سلبياً على الإسلام وحدةً ومفهوماً. فمن أين جاءت فكرة الماوردي عن اعتبار الإمامة حارسةً للدين وسائسةً للدنيا؟

هناك تفسيران ممكنان صار إليهما كثير من الباحثين حتى الآن. **أولهما** أنّ ذلك كان بتأثير نظرية **الإمامة** عند مختلف فِرَق الشيعة. وهي نظريةٌ تعتبر الإمام خليفةً للنبيّ بما في ذلك عصمته عند أكثرها. ولأن النبي كان سائساً أيضاً بالإضافة لرسالته؛ فإنّ ما توحّد في شخصه: الدين والدولة، يتوحّد في شخص خليفته المعصوم فيكون سائساً للدنيا، أميناً على الدين. وفي جوّ الصراع بين السنة والشيعة بعد منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت فكرة «تبادل الأسلحة». فأعطى مفكِّرو أهل السنة والجماعة للخليفة ما أعطاه الشيعة للإمام ما عدا مبدأ العصمة طبعاً. وكان هناك من الباحثين المحدَثين مَن قال إنّ الفقهاء ما كانوا في تعريفاتهم وتحليلاتهم يعتمدون الواقع والمشاهد بل ما ينبغي أن يكون. وقد تجمّدت صورتهم التاريخية عند عصر الراشدين، وعصر أبي بكر وعمر بالذات، وهي حقبةٌ لم يكن فيها نزاعٌ بين الدين والدولة. بل كان الظاهر أنّ الدولة الناشئة تحرس الدين وتحميه، وتعمل في ظلّه، أو تتبادل معه الدعم والتأييد كما جرى أيام «الرِّدّة». ومن أجل ذلك كانت صورة الفقهاء عن الخلافة أو عن أمثالها مستمدّةً من الصورة التي تكوّنت عندهم عن العُمَرين، اللذين كانا يسوسان الدنيا ويحرسان الدين. **وثانيهما** أنّ ذلك أمرٌ ابتدعه الفقهاء والمتكلمون وقوفاً إلى جانب السلطة والسلطان، إمّا لدوافع عملية لدى بعضهم، أو لدوافع مثالية متصلة بحرصهم على الاستقرار ووحدة

الرأي ذهب إليه بعض المستشرقين، وبعض الباحثين المسلمين المعاصرين وإن اختلفت الأسباب.

ولكلٍّ من التوجهين مؤيِّدات ومعارضات. بيد أنّ نظرية **الإمامة** عند أهل السنة مختلفةٌ عنها عند الشيعة في تطوراتها اللاحقة على الأقلّ. ثم إنّ الصورة الاستشراقية عن الفقهاء ومثاليتهم (أو بالعكس: مسايرتهم المنافقة للأمر الواقع) غير دقيقة بل غير صحيحة، إنها صورةٌ غير تاريخية في أكثر أجزائها، وليس من المفيد في شيءٍ وضعها هنا موضع النقاش. وقد تنبّهْتُ إلى احتمالٍ ثالثٍ لتأويل تعريف الماوردي للخلافة أو تحديده لمهامّها، فربما كان مفيداً عرضه هنا.

جاء في العهد المنسوب لأردشير بن بابك (228-241 م) مؤسّس الدولة الساسانية ما يلي[1]: «الدين والملك توأمان لا قِوامَ لأحدهما إلاّ بصاحبه، لأن الدين أُسٌّ والملك حارس، ولا بدّ للملك من أسّه، ولا بدّ للأُسِّ من حارسه، لأنّ ما لا حارسَ له ضائع، وما لا أُسَّ له مهدوم...».

تُرجم هذا العهد إلى العربية في فترة مبكّرة ربما كانت أواخر العصر الأمويّ. وقد أحصيت موارد اقتباس هذه الفقرة من العهد المذكور في كتب السياسة والسمر العربية فبلغت ستةً وأربعين موطناً (منها ثمانية مواطن في كتب الماورديّ وحده) ولا شكّ أن اقتباساتٍ كثيرة فاتتني. والتشابه بل التماثل واضح بين فقرة أردشير، وتعريف الماورديّ. وقد دخلت الآداب السياسية الفارسية والهيللينستية في الآثار العربية في السمر والسياسة ومرايا الأمراء وكتب الفقه. وكان الفقهاء والمتكلمون الأقل تأثراً بها، فلم ترد بألفاظها في مؤلفاتهم، لكنّ مضامينها، وطوابعها الحكمية تركت آثاراً عميقة. بيد أنّ ما فات المؤلّفين والمفكّرين المسلمين هو الفارق التاريخي الواضح بين علاقة الدين بالدولة عند الساسانيين، وعلاقة الدين بالدولة في المجال العربي

(1) عهد أردشير. نشر إحسان عباس. بيروت 1967، ص 54.

الإسلامي. صحيحٌ أنّ الزرادشتية نشأت قبل الساسانيين. لكنها ظلّت حتى قيام الدولة الساسانية ديناً بين عدة أديان في المجتمعات الإيرانية إلى أن وصل الساسانيون (= أردشير بن بابك بن ساسان) إلى السلطة؛ فرفعوا ديانة زرادشت إلى مرتبة دين الدولة؛ لأنها كانت بالمصادفة الديانة التي تعتنقها الأُسرةُ. ومع ذلك؛ فإنّ كهنة الديانة الزرادشتية حاولوا بعد أردشير العودة إلى شيءٍ من الاستقلالية، والمرجعية في الدين، أيام كبير الكهنة (= موبذ موبذان) **كارتير**، مما دفع حفيد أردشير إلى اعتبار نفسه الكاهن الأكبر للديانة بالإضافة لكونه إلهياً وملك الملوك (= شاهنشاه)[1]. وهكذا فإنه بسببٍ من طبيعة العلاقة بين الزرادشتية والساسانيين، صار الساسانيون حرّاساً للمجوسية وأُمناء عليها. وقد أضرّ ذلك بها إذ ضُربت ضربةً قاصمةً عندما سقط الملك الساساني. بينما استطاعت ديانةٌ فارسية قليلةُ الأتباع أيام الساسانيين هي الديانة المانوية أن تبقى وتستمرّ بل وأن تمرّ بمراحل ازدهار رغم ملاحقة الساسانيين والبيزنطيين ثم المسلمين لأتباعها. فإذا كانت الزرادشتية تدين للساسانيين ببقائها أيام حكمهم، فإنّ الأمر على العكس من ذلك بالنسبة للدين والدولة في الإسلام. ذلك أنّ دعوة النبي محمد ﷺ هي التي جمعت العرب في أمةٍ أنشأت على أساس من تجمّعها الديني الطقوسي دولةً أو كياناً سياسياً شاسع الأطراف. فالدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها، وليس العكس. ويبدو أن الماورديّ (ـ 450 هـ) وفقهاء آخرين أثّرت فيهم تلك العلاقة الحميمة التي يقيمها أردشير في عهده المزعوم بين الدين والدولة (= المُلْك)، وكانوا يعانون من آثار ذلك النزاع المستمرّ بين الفقهاء والسلطان، فبلوروا رؤيةً تضم الدين والدولة في مؤسسةٍ واحدة هي الخلافة، مثلما كان عليه الحال أيام الساسانيين، إذ كان كسرى هو الكاهن الأكبر للديانة الزرادشتية، وملك الملوك في الوقت نفسه.

(1) قارن: M.Sprengling, Third Century Iran. Sapor and Kartir (Chicago, 1953), 16-34; Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 1944, 429-431.

إذا عذرنا الفقهاء في عدم معرفتهم بأوالية العلاقة بين الزرادشتية والكسروية؛ فلن نستطيع أن نعذُرهم في تجاهل كون السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين بل إنّ الدين هو الذي حرسها. ثم إنّ الدولة الاسلامية (= الخلافة) ضاعت بينما لم يضع الدين الذي يقول أردشير إنه سيضيع إن لم تحمه الدولة أو تحرسه. ولو تأسست الدولة على الدين لارتبطت به مصيرياً كما لو جرى تطويع الدين لآيين الدولة (كما كان الشأن عند الفرس). وتاريخ الإسلام وحاضره ينفيان الترابُطَ العضويّ بينه وبين الدولة. وخير ما يوضِّح هذا التداخل الذي سيطر على أذهان الفقهاء وأقلامهم في علاقة الدين بالدولة، تلك الفقرة التفسيرية التي أوردها ابن الجوزي (-598 هـ) لعبارة أردشير السالفة الذكر، قال ابن الجوزي[1]: «. . وهذا الذي قاله (أي أردشير) صحيح، فإن الأصل الملّة والدين، والأنبياء تسوس بالترهيب والتشويق الأخروي. ولما لم يكف ذلك في ردع النفوس لقوة غلبة الطباع، ردعت بالتحذير الدنيوي كالقتل والحدّ، قال الله عزّ وجلّ: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ والمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، وَأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ فيه بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾** فالأمراء يَزَعُون بما أمرت به الشرائع من الردع؛ فعلمتُ أنّ السلطنة شرعية ـ فيجبُ أن تكون السياسة فيها قائمةً على حدِّ العدل. .» إنّ ابن الجوزيّ هنا يقدِّم بمقدمات كبرى ليصل إلى نتائج لا تتناسب وضخامةَ القضية المطروحة. فقد ربط الدين بالدولة كما قال أردشير، ليصل إلى نتيجةٍ أولى هي أنّ الدولة شرعية أو واجبة بالشرع وذلك لقيامها على تنفيذ الحدود الضرورية لبقاء المجتمع (لاحظ ذلك: لبقاء المجتمع وليس لبقاء الدين). ولأن شرعية السلطة مستمدةٌ من اتّباعها للشريعة فإنّ ابن الجوزي يطلب من السلطة أن تكون عادلة (يعني أن تطبّق الحدود) لكي تبقى شرعية. فابنُ الجوزي هنا واعظٌ للسلاطين وليس مفكراً أو محللاً لأواليات علاقة الدين بالدولة في الإسلام. ذلك أنّ نظرةً متأنيةً للأحوال السياسية في

(1) ابن الجوزي: المصباح المُضيء في خلافة المستضيء، م 1، ص 296-297.

عصره كانت كافيةً لإطلاعه على الفروق الظاهرة بين الحالتين: الإيرانية والإسلامية. ففي أيام ابن الجوزي كانت الخلافة (= الشرعية) قد انفصلت عن السلطة (= السلطنة)، أي أنّ الشريعة انفصلت ظاهراً عن السلطة السياسية. ومع ذلك بقي الدين بل وازداد انتشاره، وأقبلت شعوب جديدةٌ على اعتناقه (كالترك والشعوب الأخرى بأواسط آسية ـ وبعض شعوب شرق آسية، وبعض الشعوب الإفريقية). ثم إنّ السلطة أو السلطنة ظلّت تطبّقُ أحكام الشريعة وإنْ في نطاقٍ أضيق. وقد انتقل الفقهاء من الحديث عن السلطة الشرعية إلى الحديث عن السلطة العادلة؛ أي التي تُطبّقُ الشريعة أو ما بقي منها. وتصوُّرُ ابن الجوزي للدين والدولة معاً تصوُّرٌ غيرُ مُرْضٍ للطرفين. فالدينُ عنده يُخْتَصَرُ في الحدود، ومسوِّغات الدولة عنده تُختصر في تطبيق هذه الحدود.

VII

ليست المسألة مسألة أفكار مأخوذة عن اليونان وبني ساسان كما يقول الجاحظ[1]، لكنّ المهامّ التي أوكلها الفقهاء للسلطة الإسلامية غير تاريخية. وقد استأنسوا في ذلك **بالانتظام** الذي يبدو بين الدين والدولة في عهد أردشير، رغم أنه انتظامٌ مزعوم عند الساسانيين طغت فيه الدولة على الدين حتى أزالته بزوالها. ثم هو تنسيقٌ مضطربٌ أو متأرجحٌ في التاريخ السياسي الإسلامي. إنها الرغبة المكبوتة (والظاهرة أحياناً في المغرب الإسلامي) عند الفقهاء لإيصال فقيهٍ لسُدّة الخلافة أو السلطنة أو هُما معاً. لكنه لو وصل لصار سلطاناً ولم يعد فقيهاً، ألم يقرأوا القولَ المنسوبَ لعبد الملك بن مروان (65-86 هـ) الذي كان متفقهاً واعداً بالمدينة المنوّرة ثم وصل للسلطة فأطبق المصحف الذي كان يقرأ فيه وخاطبه قائلاً: وداعاً! فما أحسبُنا نلتقي بعد اليوم!

(1) قارن بسياق مقولة الجاحظ في دراستي عن كاتب الديوان، في هذا الكتاب.

يروي ابن زنجويه (ـ 282 هـ) في كتاب **الأموال**[1] عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير (ـ 118 هـ) أنه قال لجلسائه يوماً: كيف أنتم إذا خرج فيكم داعيان داعٍ يدعو إلى كتاب الله، وداعٍ يدعو إلى سلطان الله ـ فأيّهما تجيبون؟ قالوا: نجيب الداعي إلى كتاب الله! فقال: إذن تهلكوا وتضلّوا ـ بل أجيبوا الذي دعاكم إلى سلطان الله: فإنّ اللّه لا يفرّقُ بين سلطانه وكتابه!

أورد ابن زنجويه النصَّ أواخر القرن الثالث الهجريّ في معرض الدعوة إلى الطاعة والجماعة أيّاً تكن الصعوبات ووجوه المظالم لكي لا تتفرّق كلمة الأمّة إذا جرى الإصرار على الشرعية والعدالة الكاملتين. وكانت مسألة «الطاعة والجماعة» ذلك الحين قد صارت جزءًا من عقيدة أصحاب الحديث وأهل السنّة، ولم تعد لها تلك الحرارة التي عرفتها مثل هذه المسائل عندما أطلّت برأسها للمرة الأولى في القرن الأول الهجريّ. فعندما تناقش التابعيّ عبد الرحمن بن جبير بن نفير مع تلامذته في علاقة القرآن بالسلطان أواخر القرن الأول الهجري، كانت المسألة في ذروة حرارتها وحيويتها. كان الخوارج منذ منتصف القرن الأول الهجريّ يقاتلون النظام الأموي باسم القرآن وحكم الله. وكان الثوّار على الحجاج بالعراق يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو يدعون إلى القرآن والسنّة في مواجهة سلطة الأمويين. وفي عام 102 هـ بالذات ثار يزيد بن المهلّب بالعراق وخراسان ودعا للقرآن والسنة. وكانت تلك الدعوات كلّها (التي تضع كتاب الله في مواجهة سلطان الله) تعبيراً عن ظهور مؤسسةٍ تتحدّثُ باسم الدين، تُريدُ أن تتمايز عن المؤسسة السياسية الحاكمة، وتريد في مرحلةٍ لاحقةٍ أن تستولي على السلطة السياسية إنْ أمكن. ولم تكفّ السلطة عن محاولة إخضاع المؤسسة الدينية الصاعدة تارةً بالحسنى، وطوراً بالقوّة. كما ظلت السلطة تؤكد على أنّ الأمور ما تزال كما كانت عليه أيام الرسول وصاحبيه بل

(1) كتاب الأموال لابن زنجويه. تحقيق شاكر ذيب فيّاض. الرياض 1986، م 1، ص 79.

وأصحابه الراشدين؛ إذ لم تعرف أيامهم ممثلين للشريعة مستقلّين عن الموجودين في السلطة. فلن يصل رجل أمويٌّ للسلطة بالمصادفة وبغير إرادة الله ورضاه وحمايته وعصمته. ومن هنا كانت تسمية الأمويين لأنفسهم «قدر الله» و«أمر الله» و«خليفة الله» و«وصيّة الله»[1]. ومن هنا كان إضفاء بعضهم (مثل الوليد بن عبد الملك، والوليد بن يزيد) طابع القداسة على المنصب لكي تسري القداسة على الواصل إليه (العصمة من الخطأ، والنجاة من النار). وتدخل فرضية ابن جبير ضمن هذا الجوّ وإن اختلفت الأسباب. فهو ضدّ وضع القرآن في مواجهة السلطان، لأن النتيجة في الحالتين ضارّة: فإن انتصر القرآن (أي ممَثّلوه) هلكت فئةٌ من المسلمين الذين وقفوا مع السلطان بعد أن يكون الدم قد سُفك، والكلمة قد تفرّقت. وإن انتصر السلطان هلكت فئةٌ من علماء الأمة، وانتُهكت حُرُماتُ الدين. ثم: لماذا يتصاغر لواء القرآن الذي يريد أن يضمّ الكون كلّه بين طياته، فيتصدّى لقتال سلطانٍ وصل للسلطة باسمه، ويقاتل العدوّ باسمه ـ وكلّ ذلك لأن أُناساً (قد لا يكونون أكثر إخلاصاً للدين من السلطان) حملوا القرآن والسنّة على ظُبات سيوفهم ليصلوا للسلطة عن طريق سفك الدم؟ ومع ذلك فإنّ إصرار عبد الرحمن بن جبير بن نفير على أنّ كتاب الله لا يكون مع غير «سلطان الله» ما عاد صحيحاً أيامه، لكنها دعوةٌ من جانبه لعدم المغامرة بالمواجهة بين الدين (عن طريق دُعاته ومسؤوليه) والدولة أو السلطة. وكان القراء والفقهاء الصاعدون (وكانوا ما يزالون جدداً ولم يحصلوا على اعتراف من جانب السلطة بهم) هم الذين يهاجمون ويواجهون، لا لاعتقادهم أنّ السلطة انحرفت فقط، بل ليؤكّدوا ـ كما قلنا ـ بروزهم كمؤسسةٍ بديلةٍ لـ «مؤسسة النبوّة» في تأثيل الشريعة، وحمايتها من «تأويل المبطلين وتحريف الغالين».

ويبدو أنه علينا عند هذه النقطة أن نعود لأردشير بن بابك من جديد. فقد تصوّر إمكان الصراع بين المؤسستين الدينية والسياسية، مع أنّ الساسانيين

(1) قارن عن ذلك دراستي: الرؤية الأموية للسلطة، في هذا الكتاب.

هم الذين حوّلوا الزرادشتية إلى دين للدولة. يقول أردشير[1]: «إعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ، ورئيس في الملك معلن في مملكةٍ واحدة قطّ إلاّ انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك ـ لأن الدين أُسّ، والملك عماد. وصاحب الأُسّ أَولى بجميع البنيان من صاحب العماد». رأى أردشير إذن في العهد المنسوب إليه أنه إذا وصلت العلاقة بين المؤسستين إلى مرحلة المواجهة الحاسمة فإنّ الرئاسة الدينية تهزم الرئاسة السياسية؛ لأنّ الدين أساس الاجتماع البشري والسياسي. وتاريخ العلاقة بين المؤسستين في الإسلام يثبت بعضاً من رأي أردشير. فقد أضعف الصراع المؤسسة السياسية، وفَصَلها عن المجتمع، وسلبها الشرعية بينما بقيت «النخبة العالِمة» على قوتها وازدهارها، وصنعت صورتنا عن ماضينا وديننا وثقافتنا وأمتنا.

ويقترح أردشير أسلوبين لمواجهة تحوُّل العلماء أو الكهنة إلى «رؤساء»: **أولهما** وقائي، بعدم تمكين «السِّفْلَة من دراسة الدين وتلاوته والتفقُّه فيه». فإذا تعلّم أبناء النبلاء الدين، وصاروا سَدَنَةً لبيوت النار، وشرّاحاً للكتب الزرادشتية المقدّسة، فإنهم لن يقدموا على التصارع مع سلطة النبلاء التي يقف على رأسها الشاهنشاه رئيس النبلاء. أمّا السِّفْلَةُ فإنهم سيستخدمون الدين للرقي الاجتماعي والسياسي. ومنعُ أبناء العامة والفقراء من التفقُّه في الدين كان ممكناً في مجتمع تسوده طبقية شديدة كالمجتمع الإيراني قبل الإسلام، ولكنه غير ممكن ولا معقول في الإسلام. وقد رأى أبو الحسن العامري (ـ 382 هـ) في «الإعلام بمناقب الإسلام» أنّ الانفتاح والحرية هما ما يميِّز الاجتماع العربيّ الإسلامي في مواجهة النظامين القديمين[2]: الإيراني

---

(1) عهد أردشير، مصدر سابق، ص 53، وهناك رؤيةٌ مُشابهةٌ تعود للعصر الساساني أيضاً في رسالةٍ ترجمها ابن المقفع عن الفهلوية لكنّ أصلها العربيّ ضاع؛ قارن: The Letter of Tansar. Translated by Boyce. Roma 1968. pp. 14, 37, 41-44.

وانظر أيضاً: Fritz Steppat, From ᶜAhd Ardasir to AL-Mámum: A persian Element in the Policy of the Miḥna; in: Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Ihsan Abbas. Ed. Wadad Kadi, Beirut 1981, PP. 451-454.

(2) الإعلام بمناقب الإسلام. تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة 1967، ص 160، =

والبيزنطي. ومع ذلك، فإن بابك والد أردشير (وهو نبيل) وصل للسلطة السياسية عن طريق سدانته لبيت النار في إصطخر.

والإجراء الثاني: الذي يقترحه أردشير دعائي أو إعلامي، وهو يقضي باتّهام الثوّار باسم الدين بالابتداع والخروج على المعروف من الدين. لكنّ العامّة لا تصدّق ذلك إلاّ إذا كان الملك نفسه محافظاً على مظاهر الدين وشعائره الاجتماعية التي تراها العامة.

وهنا يستلم الماوردي طرف الخيط، فيقتبس فقرة أردشير كلّها في كتابه «نصيحة الملوك» لينصح الملك بالنتيجة نصيحةً عمليةً مؤدّاها أنّ عليه «تعظيم الدين»[1]، والذبّ عنه، والاجتهاد في حمايته وصيانته لكي لا يحتجَّ عليه الثوار بقلة الدين أو الاستخفاف بشعائره.

إنّ تصوُّر أردشير للعلاقة بين الدين والدولة في المجال الإيراني هو تصوّر يقوم على وحدة المؤسستين (لا المجالين) بسبب وحدة رأسهما. فالرأس هو الشاهنشاه الكاهن الأكبر للديانة. أمّا كهنتها الآخرون فمرتبطون به مباشرةً رغم وجود جهاز ديني رأسه الموبذ موبذان (كاهن الكهنة أو رئيس الكهنة)، لانتمائهم إلى فئة كبار النبلاء هم وملك الملوك. ومع ذلك فإنّ كارتير الموبذ موبذان أيام سابور وهرمز (وهو من كبار النبلاء) حاول الاستقلال عن السلطة السياسية أو تحدّيها بحجة الانتصار للدين، والاستئثار بمرجعيته.

والمؤسسة الدينية في الإسلام أشدّ حيويةً، وأكثر تغلغلاً في المجتمع لطبيعة الإسلام السواسيّة (= المساواتية)، والمنفتحة، ففئات الفقهاء والمحدّثين والقضاة والمحتسبين، وحتى كتّاب الديوان، صارت كذلك بغير

= 174-176.

(1) نصيحة الملوك المنسوب للماوردي. تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد 1986، ص 143-144. وقارن بتسهيل النظر للماوردي. تحقيق رضوان السيد. بيروت 1987، ص 211-212.

صعوبات ولا حواجز بل بالثقافة التي كانت متاحةً للجميع. وبذلك كانت الكفاية هي وحدها التي تجعل من هذا الرجل فقيهاً كبيراً ومن زميله مجرّد معلّم كتّاب. ولأنّ الفقهاء والمحدّثين كانوا يأتون من كلّ فئات المجتمع، فقد كانوا شديدي الارتباط بالناس، لأنهم منهم من جهة، ولأنهم يمثّلون الإسلام من جهة ثانية. وقد أعطى هذا الأمر الفقهاء ميزةً على الخلفاء والولاة في القرون الهجرية الأولى لظهور مواهب فقهية وعلمية متوقّدة. بينما انحصرت السلطة في القرشيين وحلفائهم الذين انحطّوا بعد القرنين الأولين من حيث بروز الكفايات الفردية إلاّ فيما ندر. وعندما تحررت السلطة من شروط النبالة الضيّقة بعد القرن الثالث وبدأت تنافس المؤسّسة الدينية في المواهب والكفايات، كانت تلك المؤسسة قد أرست تقاليد وتجذرت في المجتمع بشكل لم يستطع السلاطين والأمراء أن يجاروها فيه.

هذا هو الفارق في البدء بين المجوسية والإسلام في علاقتهما بالدولة أو السلطة، ومن هنا فإنّ قياس الماوردي كان قياساً مع الفارق. أمّا في النهاية، فإنّ العلاج الذي يقترحه أردشير لإحباط ثورة رجال الدين، لا يمكن أن يطبّق في المجال الإسلامي. إنه يقترح اعتبار الثوّار من المتفقّهة مبتدعة. والماوردي يضيف لذلك: ضرورة تظاهر السلطان بالدين. لكنّ الثورة (أو المعارضة) في الإسلام لها مستند قرآنيّ ﴿.. وإنْ طائِفَتانِ مِنَ المُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما﴾، وآخر تاريخي (سلوك علي بن أبي طالب مع الخارجين عليه). فلا يمكن اتهام كلّ داعيةٍ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالابتداع ما دام يذكر لثورته أسباباً ليس من بينها ارتداده عن الإسلام. فليس من السهل اتّهام الثائر لأسبابٍ سياسيةٍ بأنه مبتدعٌ في الدين، فيما عدا بعض المذاهب الشيعية التي تعتبر الخروج على المعصوم خروجاً على الدين والماورديّ شافعيٌّ أشعريّ.

VIII

يملك الماورديّ في كتابه «نصيحة الملوك» رؤيةً لتطور الدعوة الدينية في طريق تحوّلها إلى مؤسسة سياسية أو دولة تشبه من بعض الوجوه رؤية ماكس ڤيبر السوسيولوجي الألماني المعروف، لتطورات الديانات الهندية والصينية والمسيحية واليهودية. والطريف أنّ الماوردي يعتبر ما يورده (ناظراً في ذلك إلى تاريخ الدعوة الإسلامية) سنّةً عامةً تنطبق على كلّ الديانات، والدول القديمة التي قامت على أساس من دعوة دينية، أو مؤسسة دينية، يقول الماوردي[1]: «إنّ أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة متشابهة. ولذلك ما رُوي عن نبينا ﷺ فيما وصف به حال أمته: لتتبعنّ سنن من كان قبلكم حذو القذّة بالقذّة...». وما دام قانون التطور المتماثل يسري على الجميع فإنّ الماوردي يمضي لشرح نظرته إلى هذا التطور المتشابه الذي ينطبق على الدعوة الإسلامية، كما ينطبق على غيرها، فيذكر أنه لم تكن مملكةٌ إلاّ كان أساسها ديناً من الأديان أو دعوةً من الدعوات. لكنّ المملكة لا تنشأ في حياة الداعية للدين أو المرسل أو المصطفى، ذلك أنّ الدعوة الدينية هي «دعوةٌ إلى عبادة الله وتوحيده والترغيب فيما عنده للمطيعين.. والحثّ على التزوُّد إلى دار القرار والبقاء، والتزهد في دار النقلة والفناء...». أمّا أصحابُ صاحب الدعوة، فإنهم بحجة متابعة الرسالة ينشئون الدولة، أي يحوّلون الدين إلى مؤسسة، وينقسمون في الوقت نفسه، ويتصارعون حول المؤسسة الناشئة، إمّا منافسةً في «الرئاسة»، أو مخالفةً في «الدين».

وتلفت الانتباه في هذا الصدد قولةٌ للصحابي المعروف عتبة بن غزوان (ـ 17 هـ) مؤسس مدينة البصرة، جاء فيها: «لم تكن نبوةٌ إلاّ تناسخت مُلْكاً». وهكذا فإنّ فكرة الماوردي كانت معروفةً عند المسلمين الأوائل. أمّا تعليل الماورديّ لقيام الكيان السياسي على أساس الدين، بأنّ أصحاب الرسول أو

(1) نصيحة الملوك للماوردي، مصدر سابق، ص 111 وما بعدها.

الأنبياء يفعلون ذلك عادةً بحجة متابعة الدعوة أو حفظها؛ فإنّ ابن خلدون لا يرى ذلك، بل يذهب إلى تعليلٍ أكثر تفصيلاً وهو ذو خصوصية إسلامية. يقول ابن خلدون[1]: «إنَّ الملّة لا بد فيها من القائم بها عند غيبة نبيّها يكون فيها كالخليفة عنه في حملهم على ما جاء من الأحكام والشرائع. والملّة الإسلامية لمّا شرع فيها الجهاد لحمل الكافّة على إجابة دعوتها العامة طوعاً أو كرهاً فلا جرم اتّخذت فيها الخلافة والملك ولا كذلك غيرها من الملل، فلذلك لا ينبغي للقائم فيها بأمر الدين (في الأديان الأخرى) شيءٌ من سياسة الملك، ووجوده فيها إنما هو بالعرض، والأمر غير ديني إذ لم يخاطَبوا بالتغلّب على الأمم كما في الملّة الإسلامية». ونصّ ابن خلدون يعني عدة أمور؛ فهو **أولاً** يرى ضرورة الدولة في الإسلام لسببين: تنفيذ أحكام الشريعة، وإقامة الجهاد. لكنه يركّز على مسألة الجهاد التي يعتبرها أمراً بالسيطرة على سائر الأمم، فتكون العلّة الأساسية وراء ضرورة قيام الدولة الإسلامية. وهو **ثانياً** يرى أنّ أمر إقامة الدولة خاصّ بالإسلام بعكس الأديان الأخرى التي ليس فيها مطلب قهر الأُمم. وابن خلدون يختلف في ذلك مع الماورديّ الذي لا يرى فرقاً بين الإسلام وغيره في حدوث الدولة بعد الدعوة. وتبدو رؤية الماورديّ التاريخية أسلم وأصحّ من رؤية ابن خلدون الذي يظهر (رغم اهتمامه بفلسفة التاريخ) متأثراً بالتدقيقات اللاهوتية في ديانات أهل الكتاب. فأين هو الدين الذي لم تقم باسمه دولةٌ في مرويات ابن خلدون التاريخية، سواء أكان لاهوتيو ذلك الدين مع قيام الدولة أو ضدّها.

ثم إنّ تعليل ضرورة الدولة في الإسلام (من الناحية الدينية أو الكلامية) بالجهاد، لا يبدو شديد الدقة، فإذا كان المقصود بالجهاد نشر الدعوة؛ فإنّ الإسلام ما انتشر بالسيف أو بفتح البلدان. صحيحٌ أنّ الدولة الاسلامية سيطرت على مساحات شاسعةٍ من الأرض والبشر، لكنّ البشر بقوا على أديانهم، ولم يسْلموا إلاّ ببطءٍ شديد، بينما أسلمت شعوبٌ كثيرةٌ دون أن يطأ أرضها مجاهدٌ واحد. فإذا كان المقصود بالجهاد نشر الدعوة فإنّ الدعوة لا

(1) مقدمة ابن خلدون، م 2، ص 756-757.

تحتاج إلى دولة. لكنّ ابن خلدون يتجاوز مسألة الدعوة ليدّعي أن من مقاصد الإسلام قهر البشر على الطاعة أو الخضوع لسيطرة المسلمين. ولا يبدو ذلك على أيّ حال في نصوص القرآن والسنة، كما لا يبدو أنّ المسلمين الأوائل الذين كانوا ينشئون الدولة الإسلامية، كانوا يعتبرون ذلك واجباً دينياً. بدليل أن كبار الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ نازعوا أبا بكر في ضرورة قتال أهل الردة أو العرب المرتدّين. وواضحٌ أنّ النزاع مع المرتدين كان حول تبعيتهم لسلطة المدينة بعد وفاة الرسول. ويعني هذا أنهم نازعوا في ضرورة قيام الدولة الإسلامية الشاملة التي تُريد إخضاع المسلمين وغيرهم. وخيرُ ما يعبّرُ عن رؤية الأعْراب آنذاك للمسألة قول شاعرهم:

أطعنا رسول اللّه ما كان بيننا   فيا لَعباد اللّه ما لأبي بكرِ
أيورثُها بكراً إذا مات بعده   وتلك لَعَمْرُ اللّهِ قاصمةُ الظهرِ

فالشاعر يفهم الطاعة في حياة النبي على أنها كطاعة أعضاء المجموعة الدينية لرسولهم أو زعيمهم الديني. ولا يملك أبو بكر في نظره ما يدعو إلى طاعته دينياً. والصحابة خافوا من اجتماع العرب على قتالهم، ولكنهم شكَوا أيضاً في حقّهم في قهر الناس سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين.

وقد انتصر اتجاه أبي بكر، وقامت الدولة الإسلامية. لكنّ الحقيقة التاريخية تبقى ظاهرةً وإن خالفت وعينا اليوم، ففيما عدا الجزيرة العربية لم تسهم الفتوحات إسهاماً ظاهراً في نشر الإسلام، بل كانت أساس قيام الإمبراطورية الإسلامية ومجال امتدادها وبقائها.

ويتابع الماورديّ تصويره لأسباب الاختلاف، وانقلاب الخلافة ملكاً في الإسلام، فيزداد اقتراباً من ابن خلدون من خلال نظرية الوازع. ذلك أنّ الفساد يأتي كما يقول الماوردي من أحد أمرين: الاختلاف على الرئاسة، أو التنازع في الدين. والاختلاف على الرئاسة ينجم عن «حبّ الدنيا»، وتغلّب «نوازع السيطرة» على مسائل مثل الورع والتقوى والعدل. فيزداد خصوم السلطان أو الخليفة من طالبي الدنيا أو علماء الدين. أمّا طالبو الدنيا فإنهم يطمحون إلى الحلول محلّ القائم بالأمر (كما في حالة عثمان بن عفان)، وأمّا

علماء الدين فإنهم يتحالفون مع الخارجين على السلطان لأنهم لا يرون طاعةً لمخلوقٍ في معصية الخالق. ففي عصر الراشدين كان الوازع الديني أغلب، ثم تغلّب الوازع الدنيوي، دون أن يزول الدين تماماً، لكنْ غلب على الدولة طابع «الملك العَضوض». بيد أنّ المشكلة لم تظهر في السلطة فقط، بل ظهرت في الدين، فكما تحوّلت السلطة إلى مؤسسة، تحوّل الإسلام إلى مؤسسة. وداخلت هذه المؤسسة الأهواء نتيجة الاختلاف في تأويل النصوص المتشابهة في القرآن والآثار والأخبار. ولأنّ الملك كان قد فسد فإنّ «سُعاة السوء» تدخّلوا لدى الخلفاء والسلاطين محاولين إغراءهم بإمكان السيطرة على المؤسسة الدينية بسبب فسادها أو أنهم زيّنوا لهم الاستخفاف بهذه المؤسسة لعدم جديتها؛ فكانت الخصومة، واشتدّ النزاع بين المؤسستين، وانضَمّت المؤسسة الدينية إلى خصوم السلطان أو رجال المعارضة السياسية[1].

والماوردي يرى العلاج لهذا التطور السلبي في أن يدرس الخلفاء والسلاطين الإسلام دراسةً جادةً، وفي أن يقرأوا سِيَرَ الراشدين بل ومَنْ بعدهم توصُّلاً لإزالةِ القطيعة بين المؤسستين، وتأمين استقرارٍ أكبر للسلطة السياسية.

* * *

يذكر ابن المقفّع ثلاثة أشكال ممكنة للملك (أي للسلطة) هي[2]: ملك الدين، وملك الحزم، وملك الهوى. ويقول الماوردي إنّ هناك ثلاثة تأسيسات ممكنة للسلطة[3]: تأسيس الدين، وتأسيس القوة، وتأسيس المال. ويتحدّث ابن خلدون وشارحه ابن الأزرق عن ثلاثة أنواع للمُلْك: الملك الديني، والملك الطبيعي، والملك السياسي[4]. ولنبدأ بالشّكل السلبي بين

(1) قارن بنصيحة الملوك للماوردي، مصدر سابق، ص 121-122.

(2) ابن المقفع: الأدب الكبير؛ في: رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي، طبعة 1944، ص 138.

(3) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، نشرة رضوان السيد، بيروت 1987، ص 203.

(4) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق علي سامي النشار. بغداد 1977 م 1/ ص 71. وقارن بابن خلدون: المقدمة. نشرة علي عبد الواحد وافي، م 2/ ص 687-688.

أشكال السلطة عند المؤلّفين الثلاثة، وهو ما يسميه ابن المقفّع: ملك الهوى، وابن خلدون: الملك الطبيعي، والماوردي: تأسيس المال. وعبارة ابن خلدون أكثر تحديداً، فهو يعتبره شكلاً بدائياً من أشكال السلطة. ولا يرى له ابن المقفع حظاً في الاستمرار، «إنما هو لعب ساعةٍ ودمار دهر». أمّا الماوردي فلا يعطيه اهتماماً كبيراً، لكنه عنده ليس بدائياً، بل هو شكل مديني من أشكال فساد السلطة السياسية عندما يصل إلى سُدّة الحكم بعض كبار الأثرياء من الملاّك والتجار أو هما معاً.

إنّ الطريف والأصيل بين الأشكال الثلاثة هو ملك الحزم، أو ملك القوة أو مُلك السياسة. والماورديّ وابن خلدون يستشهدون عليه بملك فارس والروم مع أنهما يعرفان أنّ فارس كانت تملك الدين الزرادشتي، والروم كانوا يملكون الدين المسيحي. والجديد في المسألة أنهما لا يستنكران هذا الشكل (ناظرَين في ذلك إلى الدولة السلطانية في ديار الإسلام منذ القرن الرابع الهجري) ويقول الماوردي إنه إن عدل، ولم يصطدم بالأعراف والأديان، ثبت واستقر: «لأن الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم». وإقرار هذا الشكل من أشكال السلطة القائم على «السياسة» أي على مبادىء عقلية وعملية في التعامل مع الناس، هو بمثابة اليأس من إمكان عودة الخلافة الإسلامية الراشدة من جديد، أو هو تسليمٌ بانفصال المؤسستين بشرط أن تتعايشا أو أن يسلّم السلطان للفقيه بمجاله الديني الشرعي.

والدليل على أنّ «أشكال» السلطة هذه لم تكن مألوفةً من قبل، بل وحتى وقت متأخر رغم وجودها على أرض الواقع، استنكار الفقهاء الحنابلة على الخصوص لها دون أن يهتموا بربطها بقانون معين لتطور السلطة أو تحولها من سلطة دين إلى سلطة حزم وسياسة. فقد هاجم الحكم بالسياسة وتجاوز الشريعة ابن الجوزي وابن عقيل وابن تيمية وابن قيم الجوزية[1]. ونبّه المقريزي (ـ 845 هـ) إلى أنّ المماليك (والترك بشكل عامّ منذ أيام السلاجقة)

(1) قارن بنصوصهم في مقدمتي على نشرة كتاب الموصلي: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت 1983، ص ص 43-49.

يتبعون فيما بينهم أعرافاً لا شأن للشريعة بها. بل يدّعي المقريزي أن السياسة كلمةٌ مأخوذةٌ من «الياسة» وهي القانون العُرفي الذي وضعه جنكيزخان للمغول وتبعته سائر الشعوب التركية بدرجات متفاوتة وخصوصاً مماليك مصر[1]. ورغم ذلك فقد بقي الإسلام، وبقيت الشريعة، وبقي الفقهاء؛ كلّ ما في الأمر أن المؤسستين انفصلتا، وبقيتا جنباً إلى جنب مع تداخل وتنازُع ليسا قليلين أو هامشيَّين.

فهل تكون الدولة العربية الحديثة هي دولة الحزم أو «الجور والسياسة» أو «القوة» التي تحدَّثَ عنها ابنُ المقفّع والماورديُّ وابنُ خلدون؟!

IX

يصف ابن فضل الله العمري مجلس السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (693-741 هـ) للمظالم وصفاً مهيباً فيقول[2]: «عادة هذا السلطان أن يجلس بكرة الاثنين ما كان بالقلعة خلال شهر رمضان... ومجلسه هذا هو في إيوانٍ بظاهر قصره قريباً من بابه، وهو إيوان متّسع على عمد مرتفع السمك أمامه رحبة فسيحة يسمّى هذا الإيوان دار العدل... فإذا قعد للمظالم كان جلوسه على كرسيّ... وهو منصوب إلى جانب المنبر الذي هو تخت الملك. ويجلس على يمينه قضاة القضاة من المذاهب الأربعة، ثم الوكيل عن بيت المال، ثم الناظر في الحسبة. ويجلس على يساره كاتب السرّ، وقدّامه ناظر الجيش وجماعة الموقعين... ويقف من وراء السلطان صفّان عن يمينه ويساره... ويجلس على بُعد ذوو السن من أكابر أمراء المئين وهم أمراء المشورة. ويليهم من أسفل منهم أكابر الأمراء... ويقف خلف هذه الحلقة المحيطة بالسلطان الحجّاب والدوادارية لإحضار

(1) قارن بالمقريزي: الخطط، نشرة بولاق، 1270 هـ، م 2، ص 220، 221.

(2) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (دولة المماليك الأولى)، دراسة وتحقيق دوروتيا كرافولسكي، بيروت 1986، ص 100-102.

قصص الناس وإحضار المساكين؛ وتُقرأ عليه ـ فما احتاج إلى مراجعة القضاة راجعهم فيه، وما كان متعلّقاً بالعسكر تحدث مع الحاجب وكاتب الجيش فيه، ويأمر في البقية بما يراه..».

أمّا ابن بطوطة الذي زار القاهرة عام 726 هـ فيثني على عدالة السلطان المملوكي ويقول إنه كان يقعد للمظالم يومي الاثنين والخميس وليس الاثنين وحسب[1]. وقد كُتب الكثير عن «قضاء المظالم» باعتباره دليلاً واضحاً على اهتمام السلطة الإسلامية عبر العصور بالعدالة، وعدم اكتفائها بالقضاء العادي. فالماوردي (-450 هـ) وأبو يعلى الحنبلي (-457 هـ) يعرّفون قضاء المظالم بأنه «قَود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»[2]. ويعني هذا أنّ السلطان أو من ينوب منابه (ويسمّى ناظر المظالم) ينشيء قضاءً عاجلاً للإنصاف من كبار رجال الدولة حيث يعجز القاضي أو حيث لا يتفق وهيبةَ رجال الدولة المجيء إلى مجلس القاضي مع العامّة عند التظلّم منهم[3]. يقول ابن خلدون (-808 هـ) في **المقدمة**[4] نقلاً عن الماوردي: «النظر في المظالم وظيفةٌ ممتزجةٌ من سطوة السلطنة، ونصفة القضاء، ويحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة، تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي، **وكأنه يُمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه**». وهذه العبارة الأخيرة التي أوردها ابن خلدون هي التي توضّح ماهية قضاء المظالم، فلم ينشأ هذا النوع الخاص من أنواع القضاء (وكل قضاء خاصّ فيه ما فيه) أو أنه لم يستمر تحقيقاً للعدالة وللعدالة فقط في الحيِّز الذي لا يستطيعه القاضي[5]. ثم لماذا لا يستطيع القاضي المسلم أن يطبّق العدالة حتى في

(1) رحلة ابن بطّوطة، نشرة باريس 1853، م 1/89-91.

(2) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 77، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 68.

(3) قارن بدراسة لي عن ذلك بعنوان: «قضاء المظالم ـ وجهٌ من وجوه علاقة الدين بالدولة في الإسلام»؛ بمجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م 14/ 1987.

(4) مقدمة ابن خلدون 7/688.

(5) المقريزي، الخطط، مصدر سابق، م 2/220-221.

أوساط كبار رجال الدولة إذا كانت السلطة بهيبتها السياسية، وقوتها التنفيذية تقف وراءه بدون شروطٍ أو تردد؟ ولماذا كان القاضي في عصر الراشدين، وأوائل أيام الأمويين - بل وفي أوائل عهد بني العباس - يستطيع القضاء والحكم في النزاعات كلّها، ولم يعد يستطيع ذلك أيام الرشيد والمأمون ومن بعدهما؟ الواضح أنّ السلطة الإسلامية لم تكن تعجبها قرارات القضاة دائماً، كما أنه لم تكن تعجبها العقوبات المفروضة في الشريعة والتي كانت تعتبرها غير كافية، ثم لم تكن تعجبها هذه الدقة في طرق الإثْبات والشهود العدول، وهي أمورٌ تجعل من القضايا تمتدّ زماناً طويلاً وتنتهي في أحيان كثيرةٍ دونما إدانةٍ لنقص الأدلّة. وقبل هذا وذاك فقد كانت هناك **جرائم** لا تعتبرها الشريعة كذلك، وهي ما نسمّيه اليوم «الجرائم السياسية»، فالقاضي لا يستطيع أن يتّهم ثائراً أو عاصياً سياسياً إلاّ إذا سفك دماً أو أخذ مالاً. أمّا إن عارض باللسان، أو ثار دون سفك دمٍ أو أخذ مالٍ بأن اعتزل وأنصاره في ناحية، فإنّ القضاء الإسلاميّ يعتبر القولَ باللسان أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، كما يعتبر الثائر غير الجاني باغياً لا يجوز سفك دمه، ولا مصادرة ماله. فكيف بمئات الحالات منذ العصر العبّاسي الأول التي قام فيها الخليفة أو أمراؤه بمصادرة هذا وسجن ذاك، وتعذيب ذلك، والعسف بالقتل، في أوساط الذين كانوا يوماً وزراء أو مقرّبين أو قادةً مشاهير؟ من هنا فإنّ ما يقوله ابن خلدون عن عجز القاضي صحيح ولكنْ تنقصه الدقة. ذلك أن عجز القاضي ناجم عن إرادة سلطانية في أن يعجز وفي أن يجري تجاوزه. لقد تقلّصت صلاحيات القاضي المسلم منذ صدر العصر العباسي الأول فلم تعد تتناول الجرائم السياسية، كما لم تعد تتناول أعوان السلطان، وكبار رجال الدولة. لقد ظلّ ممكناً نسبياً حمايةُ العامّة والضعفاء من رجال السلطان. لكن لم يعد ممكناً أبداً حماية المعارضين أو رجال الدولة من السلطان سواءٌ أكانوا عسكريين أم مدنيين. وواضح من نصّ العمري السالف الذكر أن الجيش كلّه لم يعد يخضع أيام المماليك (وربما قبل ذلك) للقضاء الإسلامي على الإطلاق، بمعنى أنه لم يكن يعيّن لهم قاضٍ ليقضي بينهم بمقتضى الشريعة، بل كان الحاجبُ

السلطاني ونوابه يقضون بينهم (فيما يزعم المقريزي) بالياسة أي بالقانون المغولي الذي وضعه جنكيزخان، وصار تراثاً قومياً لكلّ الشعوب التركية.

يقول المقريزي[1]: «إعلم أنّ الناس في زمننا بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام يرون أنّ الأحكام على قسمين: **حكم الشرع وحكم السياسة**... فالشريعة هي ما شرع الله من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والحجّ وسائر أعمال البرّ.. والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. والسياسة نوعان: سياسةٌ عادلةٌ تُخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الأحكام الشرعية علمها من علمها وجهلها من جهلها.. والنوع الآخر سياسةٌ ظالمةٌ فالشريعة تحرّمها. وليس ما يقوله أهل زماننا في شيءٍ من هذا وإنما هي كلمةٌ مُغْلِيّةٌ أصلُها **ياسة** فحرّفها أهل مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة وأدخلوا عليها الألف واللام فظنّ من لا علم له أنها كلمة عربية وما الأمر فيها إلاّ ما قلتُ لك...». ثم يَقُصُّ المقريزيُّ قصة وضع جنكيزخان للياسة قانوناً للتتار، وكيف وصل المماليك أقارب التتر للحكم بمصر وتعلّموا الشريعة الإسلامية مع بقاء هيبة جنكيزخان في أعماقهم[2]: «فجمعوا بين الحَقِّ والباطل، وضمّوا الجيّد إلى الرديء، وفوّضوا لقاضي القضاة كلّ ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحجّ، وناطوا به أمر الأوقاف والأيتام، وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية لتداعي الزوجين وأرباب الديون.. واحتاجوا في ذات أنفُسِهِم إلى الرجوع لعادة جنكيزخان والاقتداء بحكم الياسة فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوائدهم والأخذ على يد قويِّهم، وإنصاف الضعيف منه على مقتضى ما في الياسة، وجعلوا إليه مع ذلك النظر في قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف في أمور الإقطاعات لينفذ ما استقرّت عليه أوضاع الديوان، وقواعد الحساب...».

---

(1) الخطط م2، ص 220.

(2) الخطط 221/2.

وكان المقريزي قد قدّم لهذا النصّ الطويل في فصل الدين عن الدولة، (بل السياسة عن الشريعة) عن طريق الحكم بالشريعة في المجتمع، والاحتكام إلى «أحكام السياسة» في الدولة بفقرةٍ عن الحجابة والحُجّاب قال فيها: «.. وكان حكم الحاجب لا يتعدّى النظر في مخاصمات الأجناد واختلافهم في أمور الإقطاعات... ثم تغيّر ما هنالك وصار الحاجب اليوم اسماً لعدةٍ من الأمراء ينتصبون للحكم بين الناس لا لغرضٍ إلاّ لتضمين أبوابهم بمالٍ مقرّر... وفيهم غير واحد ليس لهم على الإمرة إقطاعٌ وإنما يرتزقون من مظالم العباد، وصار الحاجب اليوم يحكم في كلّ جليلٍ وحقير من أمورِ الناس سواء كان الحكم شرعياً أو سياسياً... وكانت أحكام الحجاب أولاً يقال لها حكم السياسة، وهي لفظةٌ شيطانيةٌ لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم أصلها ويتساهلون في التلفّظ بها ويقولون: هذا الأمر مما لا يمشي في الأحكام الشرعية وإنما هو من حكم السياسة..».

لا شك أنّ علينا أخذ كلام المقريزي بحذرٍ شديدٍ، فالرجل ساخطٌ على دولة المماليك البرجيّة بعد فِتن العام 806 هـ كما يقول مراراً في: «الخطط» و«السلوك». ثم إنّ زعمه أنّ «السياسة» مشتقّة من الياسة مع إضافة السين من باب سقطات الكبار الكبيرة. لكنّ الباقي من نصّه رغم الحذر والحذف كافٍ للجزم بأنّ الدين انفصل عن الدولة حتى في مجال القضاء، إذ ظلّت الشريعة عاملةً جزئياً في المجتمع ـ إذا تجاوزنا تعديات الحجّاب، بينما جرى العمل بأحكام السياسة في الدولة، وهي لا تتفق وأحكام الشريعة في كثيرٍ من الأمور. وقد يئس الناس من إمكان «أسلمة الدولة» حتى قالوا: هذا من مجال الشريعة، وذاك من مجال السياسة.. وقد بدأ ذلك في قضاء المظالم، ثم ظهر تسويغٌ لنوع جديد من أنواع القضاء وهو «السياسة الشرعية»، ويقول الفقهاء إنها تعني **تغليظ العقوبة** في حالاتٍ معينة يراها وليّ الأمر. فإذا كان قضاء المظالم قد بدأ أولاً تجاوزاً لشخص القاضي الشرعي فقط، فإنه بالسياسة الشرعية صار تجاوزاً للفقه كلّه إن لم يكن للشريعة ذاتها. ثم صارت للسياسة

أحكامها أو فقهها الخاصّ، واستقلّت بمجالات كثيرة وسط احتجاجات الفقهاء والقضاة التي لم تغن كثيراً. يقول إمام الحرمين الجويني (-78 هـ)[1]: «الويل كلّ الويل لمن يقترف الكبائر، ويراها بمقتضى الاستصواب الذي عَنّ له من دين المصطفى.. وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنفرطين عمدة الدين...». **ويقول** ابن الجوزي (-598 هـ)[2]: «وربما فعل بعض الولاة ما لا يجوز في الشرع وسمّى ذلك سياسة. وهذا عين الخطأ لأن الشريعة هي السياسة الكافية...». ويقول ابن قيّم الجوزية (-751 هـ)[3]: «وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة... وكلّ ذلك تقسيمٌ باطلٌ، بل السياسة والحقيقة والطريقة كلّ ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد. فالصحيح قسمٌ من أقسام الشريعة، والباطل ضدّها وينافيها». والإنكار نفسه على السلاطين والأمراء لعملهم بالسياسة أو بسياسات من تقدمهم لا بالشرع نجده حتى عند السخاوي (-902 هـ) الذي توفي قبل نهاية الدولة المملوكية على يد العثمانيين بعقدين من السنين[4]. فالفقهاء لم ييأسوا من استعادة الدولة إلى حظيرة الشريعة، لكنّ المجتمع نفسه يئس من ذلك، وصار همه الحصول على «سياسة عادلة» كحدّ أدنى، لا على الحكم بالشريعة التي اعتبرها مثالاً ليس بوسع الدولة السلطانية السموّ إليه، بل وشكراً لها لأنها تركت قضايا الأحوال الشخصية بيد قضاة الشرع.

على أنه يمكن القول إنّ الأمر لم يكن فصلاً للدين عن الدولة أو

---

(1) الجويني: غياث الأمم في التياث الظُلَم. تحقيق ودراسة عبد العظيم الديب، قطر 1400 هـ.، ص ص 222-223.

(2) ابن الجوزي: المصباح المُضيء في خلافة المستضيء، تحقيق ناجية إبراهيم، بغداد 1977، م 298/1.

(3) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة 1961، ص 15، وإعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة 1968، م 375/4.

(4) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ، تحقيق فرانز روزنتال، بغداد 1963، ص 90.

انفصالاً بينهما، بل إنّ ذلك كان وضعاً تنظيمياً تسهيلاً لأمور المجتمع: فكبار رجال الدولة يقضي بينهم السلطان أو نائبه أو ناظر المظالم أو الوزير، والجيش يقضي فيه ناظر الجيش وقاضيه، وقضايا الآداب العامّة في السوق والملأ يقضي فيها المحتسب، خصوصاً أنَّ بعض مسائل الدولة أو الآداب أو الجيش تتطلّب اجتماعاً سريعاً، وقراراً أسرع، ويكون الأمر صحيحاً على هذا النحو إذا كان القانون المطبّق في كلّ الحالات أو في كلّ أنواع القضاء واحد. على أننا نعلم من نصوص الحنابلة التي أوردناها، ومن نصّ المقريزي أنّ قضاء السياسة كانت له قواعده المستندة إلى ماضٍ غير ماضي المسلمين، وشرعة غير شرعتهم. ثم إنّ السياسة الشرعية هذه تتضمن فكرة جريئةً جداً هي عدم كفاية أحكام الشريعة لإحلال العدالة في المجتمع، بل لا بدّ من تغليظ العقوبة. أمّا المحتسب الذي كان يقوى في بعض الحقب حتى لا يبقى للقاضي شيءٌ تقريباً، فإنه كان يستطيع «الاحتساب» على القاضي أي معاقبته إذا رأى من القاضي إخلالاً بالآداب العامّة!.

وليس المطلوب منا أن نقبل تفاصيل ما يقوله الفقهاء عن «الأحكام السياسية»؛ وبخاصةٍ إذا لاحظنا أنّ الفقهاء أنفسهم يعتبرون العُرف من الأدلة الشرعية الفرعية لكنْ على أن لا يناقض أحكام الشريعة أو يحلَّ محلَّها. فقد روى ابن عقيل أنّ والياً للمظالم ببغداد كان يؤتى باللصوص «فيغليهم في القدور» حتى يردع الآخرين عن التلصّص وقطع الطريق! ويبقى الواقع التاريخي حجةً للدولة وعليها. فقد انفصلت المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية تدريجياً حتى اكتمل ذلك مع الانفصال بين الخلافة والسلطنة، وظهور أمراء الأمراء والسلاطين، واستتباب ترتيبات ذات أبعاد طَبَقية؛ إذ استأثر بالسلطة أرباب السيف (الأتراك) وظلّت المناصب الدينية، وبعض الإدارية في يد أرباب الأقلام). وهكذا حدث تمايزٌ بين مجالين أحدهما سياسي، والآخر ديني ولكلٍّ منهما أربابه؛ انفصلت السياسة عن الشريعة، واستمر الصراع على حواشي المجالين، وبقيت المرجعية العليا للإسلام فلم ينفصل الدين عن الدولة؛ وإن زعم المقريزي ذلك.

X

لم يقف الأمر في بحث التاريخ التشريعي للإسلام عند علي عبد الرازق أو خالد محمد خالد. فقد طُرحت مسألة تطبيق الشريعة بقوة بعد العام 1967، ثم بعد قيام الثورة الإيرانية. واستدعى ذلك معالجات جديدة توسّل بعضها بدراسة مفهوم الشريعة الإسلامية، وبعضها الآخر بدراسة مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية في التاريخ الإسلامي. كان علي عبد الرازق قد رأى أنّ الإسلام دينٌ بالدرجة الأولى، وأنّ السياسة أتت بالتبع. وهو توجّهٌ صحيح لو توقف عنده؛ أو لو اكتفى بالقول إنّ الدولة أو إنشاءها ليس من مقاصد الشرع أو ضروراته. لكنه لم يقف عند هذا الحدّ بل أصرّ على أنّ الرسول ﷺ لم يتعاط الحكم والسياسة، وأنّ ما فعله في هذا الاتجاه كان اجتهاداً لسنا ملزمين بتطبيقه. أمّا خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ» فكان همّه «تطوير» التشريع كما قال عن طريق فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وعن طريق القول بأنّ الأحكام تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً حتى ما ثبت منها بالنّص كالحدود والفرائض الدينية. ووجد رجل كمحمد البهي (على خطى محمد عبده ومحمد إقبال) أنّ التطوير والتجديد والاجتهاد كلّ ذلك يمكن عن طريق تأويل القرآن تأويلاً جديداً. وقد ألف كتباً في موضوعات شتّى قامت كلّها على الاستناد إلى نصوص قرآنية فقط جرى تأملها وتأويلها في ضوء جديد، هو ضوء العصر والعقل والمصلحة. وأمامي كتيبٌ يحاول معالجة القضية من وجهة نظر التاريخ كما عالجتُها أنا في الحلقات السابقة. الكتاب هو: **المجتمع والشريعة والقانون** لمحمد نور فرحات، صدر أواخر العام 1986 في سلسلة كتاب الهلال الشهرية.

يقول المؤلّف إنه عمد لمعالجة هذا الموضوع بعد أن اختُصرت فيه كلّ الموضوعات الأخرى في المجتمع المصري، بل في المجتمعات العربية والإسلامية. فموضوع تطبيق الشريعة والدعوة إليه يمسّ قضايا كثيرة راهنة وأساسية بالنسبة لمجتمعاتنا: قضية التحديث والعصرنة، وقضية بناء الدولة،

وقضية الهوية القومية أو الإسلامية، وقضية علاقة القانون بالدولة، ثم أخيراً: قضية علاقتنا بديننا وتاريخنا وحضارتنا.

ويذكر المؤلّف ظواهر اجتماعية ترافقت مع الدعوة لتطبيق الشريعة في الحاضر كما كانت مطبقةً في الماضي، منها: غلبة الخطابة أو العاطفية على العقل وتأمل المسائل بروية، والعودة إلى الحلّ الديني (كما سمّي في كثير من بلدان العالم الثالث بعد الإصابة بنكسات معينة في السياسة والاجتماع والاقتصاد)، وغلبة الاستهلاك على الإنتاج في كثير من مظاهر حياتنا الثقافية والاجتماعية. ويلاحظ المؤلّف ـ وهو ما يزال في مجال التقديم ـ أنّ هناك فرقاً بين الدعوة إلى الإسلام أو الدعوة لاعتناق قيمه، وبين الدعوة إلى تطبيق الشريعة. ثم يتساءل عن معنى الدعوة لتطبيق الشريعة: هل هو تطبيق الحدود المنصوص عليها فقط؟ أم هو نهجٌ مغايرٌ يشتمل على مسائل مهمة مثل هل الحكم ديمقراطي أم استبدادي، وجمهوري أم ملكي، ورئاسي أم برلماني؟! وهل يقوم على حزبٍ أو أحزاب؟ وهل الاقتصاد مخطَّط أو يقوم على المنافسة الحرّة؟ وما الموقف من الملكية؟ وما الموقف من العلاقة مع العالم على اختلاف دوله وفئاته ونظمه؟ ـ كلّ ذلك ليوضّح أنّ هذه الدعوة المهمة خالطتها غوغائية واضحة قلّلت من أهمية الطرح، بل قلّلت من جدية النقاش. ثم يلاحظ المؤلّف أنّ للشريعة الإسلامية في مجال التطبيق مستويين: **مستوى** النصوص القطعية في القرآن والسنة العملية ـ وهي نصوص قليلة وعامّة على شكل مبادىء إلاّ في القليل من القضايا والأمور مثل الزواج والطلاق والإرث وبعض الحدود. **والمستوى الثاني**: مستوى الفقه الإسلامي، وهو اجتهادٌ جرى عبر العصور، واختلفت نصوصه من عصرٍ إلى عصر لاختلاف أفكار الناس ومصالحهم «كما أخبرنا بذلك ابن عابدين والشاطبي والشهرستاني وغيرهم».

إلى هنا والمؤلّف يحاول ولوج الموضوع بعد إيضاح نقاط الغموض، ونقاط الاختلاف نتيجة «الكلام» الخطابي في ذلك دون «الحوار». لكنّ ملامح

الحلّ الذي يرتئيه سرعان ما تتضح بتأكيده على أمرين اثنين: **قيام التشريع على** المصلحة العامة، وبالتالي إمكان التغيير بتغير المصالح، **واستعراض التاريخ** التشريعي الإسلامي لإثبات أنّ الشريعة لم تكن مطبقةً بأيّ حالٍ من الأحوال خصوصاً في العصرين المملوكي والعثماني بل وقبل ذلك بوقت طويل.

عندما سأل نابليون الشيخ أحمد العريشي عن القضاء والقضاة، قال له: «القضاةُ أُناسٌ فقراء أصحاب عيال مستحقون لهذه الخدمة الشريفة». ويعني هذا أنه يطلب من نابليون أن لا يعزل القضاة لأن «قطع الأرزاق من قطع الأعناق»، لا لأنهم مشرفون على تطبيق الشريعة، ولا لأنهم ضروريون لاستمرار العدالة أو تطبيقها. فما الذي أوصل القضاء والقضاة إلى هذا المستوى والمصير اللذين مهّدا لإزالة القضاء الشرعيّ عام 1955 م؟

يرى محمد نور فرحات أنّ ذلك يعود إلى أنّ التاريخ الإسلامي لم يعرف استقلالاً حقيقياً للقضاء عن السلطة التنفيذية. فالخليفة أو الوالي هو القاضي في الأساس، وهو ينيب عنه القاضي والقاضي ينيب نواباً في النواحي النائية. وهكذا تبقى للأصيل سلطة على النائب والوكيل تتمثل في إمكان تأديبه أو عزله وفي كل حال التدخّل في عمله. ثم يذكر المؤلّف أمثلةً لتدخل الوالي أو الأمير أو الخليفة في عمل القاضي عبر العصور: عدم تنفيذ ما قضى به، أو عزله أو ضربه، أو الانفراد بالقضاء في مسائل دون الرجوع للقاضي. وتكثر الأمثلة التي يوردها المؤلف أوائل العصر العثماني خصوصاً مجالس السلطان سليم الأول لقضاء المظالم، وأقضية خاير بك الوالي العثماني الأول على مصر. وبناءً على الأمثلة التي يوردها لتدخل الولاة في القضاء، وتحديد صلاحيات القضاة، يذكر أموراً يرى أنها كانت وراء تطور المسائل إلى هذا المستوى: **مسألة** السياسة الشرعية التي ابتدعها الفقهاء في الشريعة وأسرف فيها الفقهاء الأحناف. وهي تعني حقّ السلطان أو نائبه في تغليظ العقوبة بناءً على مصلحةٍ يراها في ذلك. **ومسألة نُظُم** الإثبات ووسائلها في الشريعة، وهي نظم شعر الكثيرون بعد القرن الثاني الهجري أنها لم تعد تسدّ الحاجة فلجأت

السلطة إلى قضاء المظالم أو غير ذلك متجاوزةً ما اعتبرته قصوراً وعرقلةً في وسائل تنفيذ الشريعة. وسمّى المؤلّف أنواع القضاء الأخرى مثل: المظالم، والمحتسب، وصاحب الشرطة، والحجابة ـ القضاء الزمني بينما سمّاه Nielsen القضاء العلماني! ـ وهو قضاءٌ اتسع وتشعّب حتى لم يبق للقضاء الشرعي غير التافه من الأمور.

وما يطلبه المؤلف من الداعي لتطبيق الشريعة «الحسّ التاريخي»، و«يقظة العقل». قال الشهرستاني: إنّ النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية. وأمتنا أمة تاريخية من الطراز الأول فلسنا أولاد اليوم، كل شيءٍ محفوظٌ في سجلّات المحاكم الشرعية من القرن السادس عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر. فالمطلوب الوعي التاريخي بالمسائل وتطورها في تاريخنا التشريعي، وتاريخ تعامل الدولة مع القضاء وبالعكس، وقراءة مسائلنا اليوم في هذا المجال في ضوء تطورنا التاريخي. فالتاريخ قانونه التغير، والمسائل لا تظهر فجأةً كما لا تختفي فجأة. وبدلاً من «الصورة التاريخية» الثابتة عما كان ويكون، علينا الرجوع إلى الوثائق لتبيّن الأمور على حقيقتها.

ويتميّز كتاب محمد نور فرحات عن سواه من الكتب الصادرة في موضوعه منذ مطلع هذا القرن بالعودة إلى التاريخ التشريعي لأمتنا، ودراسة علاقة الأمة والسلطة بالشريعة عن طريق أخبار المؤرخين ووثائق المحاكم الشرعية. فبينما كانت المعالجات السابقة أيديولوجيةً أو عاطفيةً أو علمانيةً، جاءت هذه المعالجة تاريخية. لكن المؤلف لم يبق للأسف في حدود التاريخ، ومسائل الوعي التاريخي، بل لجأ في القسم الثاني من كتابه إلى معالجة قضايا الاجتهاد، وقيام الأحكام على المصلحة، وصار في الحقيقة إلى ما صار إليه صاحب «من هنا نبدأ»، وغيره. وكان الأجدى البقاء في إطار معالجة «الصورة التاريخية» لمسألة تطبيق الشريعة وعلاقة الشريعة بالمجتمع والسلطة عبر العصور، بدلاً من الوقوع في أسْر الأيديولوجيا المضادّة تحت وطأة الصراع الثقافي الدائر في مصر.

وهناك أمرٌ آخر يحسن التنبيه إليه، ويتصل بالعلاقة بالتاريخ. فنحن

عندما نقرأ تاريخنا التشريعي ونستنتج عدم تطبيق الشريعة، أو محدودية هذا التطبيق عبر العصور لا نقصد من وراء ذلك اتخاذ موقفٍ من التطبيق أو عدمه حالياً. بل المقصود هو تصحيح الصورة التاريخية عن علاقتنا بالشريعة والسلطة من أجل فهمٍ جديدٍ للمسألة لم يكن من قبل بسبب ثبات صورة تاريخية سائدة في وعينا أو وعي الفئات الداعية لتطبيق الشريعة. لذلك لم أجد مناسباً ما وصل إليه المؤلّف من استنتاجات بدت احتجاجاً بالتاريخ على عدم تطبيق الشريعة. وهناك أخيراً التمييز الضروري الذي ينبغي أن يكون بين «عدم تطبيق الشريعة» وبين «تطبيق شريعة أخرى» أو «قانون آخر». فالخروج على الشريعة ظلماً وعدواناً أمر عارض يزول بزوال الحاكم أو الأمير الخارج، لكنّ الخطير فيما جرى في تاريخنا التشريعي أحياناً: تعطيل الشريعة الإسلامية باعتبار ذلك امتيازاً لبعض الفئات، وتطبيق تقاليد تشريعية أخرى ضمن فئات معينة. وقد كانت بعض هذه التقاليد أو القوانين «أعرافاً» و«عادات» لدى شعوبٍ أسلمت دون أن تتركها رغم مخالفتها لأحكام الشرع. وهذا ما يسميه القرآن، وتسميه السنة النبوية: الطاغوت ـ أي الأعراف والتقاليد ذات الطابع التشريعي التي كانت قبل الإسلام، واستمرت بعده في بعض النواحي والفئات والفترات. وبذلك يضاف إلى وعينا التاريخي أمر جديد: فهناك تجاوزٌ للفقه أو للشريعة في أكثر العصور، وانتقاصٌ من منزلة القاضي الشرعي.. الخ. لكنّ هناك أيضاً نظماً تشريعية أو أعرافاً قانونية ظهرت ونفّذت في المجتمع الإسلامي أحياناً وهي مخالفةٌ للشريعة.

ويستطيع السلطان طبعاً أن يدفع عن نفسه تهمة الطاغوت هنا بالقول إنه إنما اشترع أُموراً تنظيمةً لا تأسيسية لضروراتٍ اقتضتها المصلحة والمتغيرات، وتدخل في باب **السياسة الشرعية**. بيد أنها تجربةٌ تاريخيةٌ نزاعيةٌ أو جداليةٌ بين السلطة والفقه (إن لم نقل: الشريعة) على أي حال. وقد اتضح ذلك في العصر العثماني عندما سُمّيت إجراءات السلطان وتنظيماته **قوانين**. فقد يمكن الإفادةُ من هذه التجربة التاريخية لأمتنا لإعادة دراسة علائق الدين والدولة والمجتمع، وإمكانيات فهمها في سياقٍ جديد.

وهكذا فإنّ تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها (وليس مع الدين) هو تاريخٌ صراعيٌ أو نزاعيٌ أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي. وقد سَلَّمَ كُلٌّ من الطرفين للآخر بمجاله، واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف. فالصورة التاريخية السائدة عن أنّ الانفصال حديثٌ مع الدخول الغربي إلى العالم الإسلامي، وظهور القوانين المدنية، والدول القومية؛ هذه الصورة تحتاج إلى تعديلٍ كبير. على أنّ ظهور حركات «الصحوة الإسلامية» الداعية ـ بأساليب مختلفة ـ لقيام الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، يدلُّ على أنّ مسألة علاقة الدين بالدولة في مجالنا الثقافي والسياسي ما تزال تبحث عن مستقرٍّ لها، مستقرٍّ ما مكّنتنا تجاربُ القرون الماضية من الوصول إليه.

والأخطر من ذلك كلّه اهتزاز فكرة الدولة أو السلطة في وعينا الثقافي وليس في تاريخنا. فالصورةُ السائدةُ لدى الفقهاء والمؤرّخين، وكُتّاب نصائح الملوك، أنّ السلطة كانت دائماً منقوصة الشرعية، إمّا لخروجها على مقتضيات الدين أو مقتضيات العُرْف أو هما معاً، لكنها كانت ضروريةً لمنع الفوضى وسقوط المجتمع (سلطانٌ غَشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم). وقد أدّى ذلك إلى تعمُّق «طوبى» الخلافة الراشدة أو أفكار المهدية، وأدى في الحقبة المعاصرة إلى ظهور فكرة تطبيق الشريعة أو الدولة الإسلامية. فلا بُدّ من الالتفات إلى تياراتٍ هامشيةٍ في القديم والحديث، كانت وما تزال ترى إمكان الدولة العقلانية، دولة الحزم والسياسة، أو الدّولة المدنية.

كتب أخرى للأستاذ رضوان السيد تصدر عن دار الكتاب العربي

- نصيحة الملوك للماوردي ـ دراسةٌ وتحقيق
- تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي ـ دراسةٌ وتحقيق
- الأحكام السلطانية للماوردي ـ تحقيقٌ جديد
- المسيحية والإسلام: إشكاليات العلاقة
- البغي والخروج ـ دراسةٌ في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي



المؤلف

- وُلد بترشيش (جبل لبنان) ١٩٤٩.
- حصل على الإجازة العالية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، ١٩٧٠.
- حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن، ألمانيا الاتحادية، ١٩٧٧.
- أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية منذ العام ١٩٧٨.
- رئيس التحرير المشارك لمجلة **الاجتهاد** الفصلية منذ العام ١٩٨٨.

Leba

RIYAD

Leban

Chouran
Tel:

من مؤلفاته:

- الأمة والجماعة والسلطة، ١٩٨٤، ١٩٨٧.
- مفاهيم الجماعات في الإسلام، ١٩٨٥.
- الإسلام المعاصر، ١٩٨٧.
- الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
- سياسيات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

من تحقيقاته:

- الأسد والغواص، ١٩٧٩.
- قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، ١٩٧٩، ١٩٩٣.
- مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري (بالاشتراك)، ١٩٧٩.
- تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، ١٩٨٧.
- نصيحة الملوك للماوردي، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

من ترجماته:

- مفهوم الحرية في الإسلام لفرانز روزنتال (بالاشتراك)، ١٩٧٩.
- صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن، ١٩٨٣.

هذا الكتاب

تقرأُ البحوثُ المنتظمةُ في هذا المجلّد التداخُل بين الإسلام ـ باعتباره دين سائر الجماعات داخل الأمة ـ والأيديولوجيا، باعتبارها مجموعةً من الأفكار والتصوّرات والخطابات، اعتنقتها جماعةٌ أو فئةٌ سائدةٌ أو مُعارضة، لشرعنة وجودها في السلطة أو الإقناع بأحقّيتها في الوصول إليها. أمّا مسرحُ تلك الجماعات والأيديولوجيات فقلبُ دار الإسلام في حِقَبِها الكلاسيكية (الحجاز والشام والعراق ومصر). وإذا كان العالَم الأيديولوجي هو المدخلُ لفهم طرائق التفكير وبواعث التصرف؛ فإنّ المستهدَفَ من وراء هذا الكتاب تفحُّص صِيَغ وأشكال تجلّيات الوعي السياسي والثقافي في عوالم الإسلام الوسيط.

ISBN 9953-27-309-X

